SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

Núm. 22, Teruel-Alicante, 2017-2018

Centro de Estudios Mudéjares - Instituto de Estudios Turolenses
Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

N.º 22

Teruel - Alicante, 2017-2018

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

Director
Luis F. Bernabé Pons, Universidad de Alicante

Secretario
Isaac Donoso Jiménez, Universidad de Alicante

Coordinadora
María Teresa Fonte Escriche, Centro de Estudios Mudéjares

Consejo de redacción
Houssem Eddine Chachia, Université de Sfax, Túnez
William Childers, City University of New York, USA
María Elena Díez Jorge, Universidad de Granada
Ana Echevarría Arsuaga, UNED, Madrid
Youssef El Alaoui, Université de Rouen, Francia
Borja Franco Llopis, UNED, Madrid
Pedro Luis Hernando Sebastián, Universidad de Zaragoza
Manuel Lomas Cortés, Universitat de València
Nuria Martínez de Castilla Muñoz, École Pratique des Hautes Études, Paris, Francia
Francisco Javier Moreno Díaz del Campo, Universidad de Castilla-La Mancha
Olatz Villanueva Zubizarreta, Universidad de Valladolid

Editores
Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante

El Centro de Estudios Mudéjares es una institución adscrita al Instituto de Estudios Turolenses y patrocinada por la Diputación Provincial de Teruel, el Ayuntamiento de Teruel y el Gobierno de Aragón

Correspondencia e intercambios
Sharq Al-Andalus
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Dpto. de Filologías Integradas
Universidad de Alicante. Apdo. 99, 03080 Alicante (España)

Suscripciones y pedidos
Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses)
Apdo. 77, 44080 Teruel (España)
ieturolenses@dpteruel.es http://www.centrodeestudiosmudejares.org

Composición e impresión
INO Reproducciones, S.A.
Pol. Malpica, calle E, 32-39 (INBISA II, nave 35) 50016 Zaragoza

Depósito Legal
TE-146-2018

ISSN
0213-3482

Portada
Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia, Trípoli, 1463

CONSEJO CIENTÍFICO

MARÍA ISABEL ÁLVARO ZAMORA, Universidad de Zaragoza
RAFAEL BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Universidad de Valencia
CHAKIB BENAFRI, Université d'Alger 2 (Argelia)
HOSSAIN BOUZINEB, Université Mohammed V, Rabat (Marruecos)
MARÍA JOSÉ CERVERA FRAS, Universidad de Zaragoza
JOSÉ HINOJOSA MONTALVO, Universidad de Alicante
STEVEN HUTCHINSON, University of Wisconsin-Madison (USA)
SETH KIMMEL, Columbia University (USA)
JOSÉ MANUEL LATORRE CIRIA, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de Teruel
PEDRO J. LAVADO PARADINAS, Conservador de Museos
MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS, Universidade de Évora (Portugal)
RAFAEL LÓPEZ GUZMÁN, Universidad de Granada
JEAN-PIERRE MOLÉNAT, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, CNRS (Francia)
GERMÁN NAVARRO ESPINACH, Universidad de Zaragoza
ANTONIO PÉREZ SÁNCHEZ, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel
MANUEL RUZAFA GARCÍA, Universidad de Valencia
ELISEO SERRANO MARTÍN, Universidad de Zaragoza
SERAFÍN DE TAPIA SÁNCHEZ, Escuela Universitaria de Educación y Turismo de Ávila
BERNARD VINCENT, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia)

Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos está indizada en las bases de datos Dialnet, Rebiun, ISOC-CSIC, Index Islamicus, Linguistic Bibliography (Brill), Periodicals Index Online (PIO), Ulrichs, ProQuest y WorldCat, y en los sistemas de evaluación CIRC, DICE, Latindex, MIAR y RESH.

Bases de datos y directorios

- Dialnet
- Emerging Sources Citation Index (ESCI)
- Francis
- Index Islamicus
- Index to the Study of Religions Online
- ISOC-CSIC
- Linguistic Bibliography
- Linguistics & Language Behavior Abstracts (LLBA)
- Modern Language Association Database (MLA)
- Periodicals Index Online (PIO)
- REDIB. Red Iberoamerica de Innovación y Conocimiento Científico
- Repertorio de Medievalismo Hispánico
- Ulrich´s Periodicals Directory

Sistemas de evaluación

- ANEP-FECYT
- CARHUS PLUS
- CIRC
- DICE
- ERIH PLUS
- LATINDEX
- MIAR
- RESH

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.01
Para citar este artículo:
Brisville-Fertin, Olivier, «Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza I: Presentación y anejos». *Sharq Al-Andalus*, 22 (2017-2018), DOI: 10.14.198/ShAnd.2017-2018.22.01

LOS CÓDICES ALJAMIADOS DE LAS ESCUELAS PÍAS DE ZARAGOZA. I: PRESENTACIÓN Y ANEJOS

*Olivier Brisville-Fertin**

Los códices de Zaragoza y el hallazgo de Almonacid de la Sierra

Bien se conocen las condiciones del famoso hallazgo de Almonacid de la Sierra en 1884 y el papel que desempeñó el Padre Fierro de las Escuelas Pías de Zaragoza en el rescate de los manuscritos de este taller (Ribera Tarragó & Asín Palacios, 1912; Montaner, 1988; Villaverde Amieva, 2010, pp. 102-110, 112), cuya gran mayoría acabó formando parte, a partir de 1910, de la biblioteca de la Junta para Ampliación de Estudios y hoy del fondo de la biblioteca Tomás Navarro Tomás del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC madrileño. Este considerable hallazgo procede del taller de una familia morisca escribana de dicho municipio zaragozano, los Escribano.

* ENS de Lyon – CIHAM/UMR 5648. Université de Rennes 2.
Este trabajo se ha efectuado en el marco del XXVII Concurso de Ayudas a la Investigación para Temas Mudéjares y Moriscos del Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses a cuyos comités agradezco el interés y sobre todo la confianza por ambos estudios que, merced a ellos, presento aquí. Quiero expresar mi más sincera y completa gratitud para con el profesor Alberto Montaner Frutos, catedrático de la Universidad de Zaragoza, por haber respaldado y revisado este trabajo, así como por haber colaborado activamente con el Dr. Diego Navarro, de la Universidad Carlos III, en la consulta y la referencia material de los manuscritos escolapios. Tambien quiero agradecer a la Dr.ª Mercedes García-Arenal del CCHS-CSIC, por haber avalado y ayudado este estudio, a su equipo del proyecto ERC CORPI y a la Biblioteca Tomás Navarro Tomás por haberme acogido en el CCHS y facilitado el acceso a los fondos de la Antigua Junta para la Ampliación de Estudios. Mis agradecimientos incluyen también a la Dr.ª Maribel Fierro por sus respuestas siempre aclaradoras y benévolas en cuestiones dominadas por su pericia. Por fin, quiero dar las gracias al servicio de Manuscritos e incunables de la Biblioteca Nacional de España, en la persona de su jefa, M.ª José Rucio Zamorano, por la tan impecable y grata atención, así como al personal del CEP, y en particular a los padres Marcos y Maximiliano, por haberme acogido repetidas veces y tan diligentemente en el colegio. Por último, mis agradecimientos se dirigen a Juan Carlos Villaverde Amieva por las atentas revisiones que hizo de este trabajo, los consejos que dio y las sugerencias que propuso y que lo enriquecieron.

Una repartición de materiales inconexos entre las adquisiciones de Pablo Gil y los padres escolapios hizo que se procediera a intercambios y que las Escuelas Pías (en adelante CEP) recibieran cuatro códices completos, cuya descripción por el Dr. García Linares está incluida en el catálogo de los manuscritos árabes y aljamiados de la antigua Junta (Ribera Tarragó & Asín Palacios, 1912, pp. 263-268). Hoy en día, el archivo del colegio zaragozano custodia dos códices completos[1], los mss. 11 y 12 *olim* D y B, de cuyo contenido apenas se conocen los elementos proporcionados por García Linares[2]. No solo son inéditos, sino que al estar custodiados en una institución de acceso restringido apenas han llamado la atención entre los investigadores hasta ahora[3].

Por ser dos códices voluminosos de unos quinientos folios, su contenido podía y resulta ser de una gran riqueza, como la nota de García Linares hacía sospechar y patentiza la magnitud de la relación de contenidos que se proporciona en una segunda parte. Aunque desapareciera el antiguo manuscrito A, que recoge el único sermonario morisco íntegro que pervivió de aquella época, el ms. B, hoy n.º 12, contenía, según la catalogación, varios sermones litúrgicos o jotbas –*ḫuṭab*–, además de otros materiales doctrinales. A su vez, el ms. D, hoy n.º 11, consta de varias piezas también existentes en otros manuscritos del fondo como la historia de Jesús o ʿĪsā y la calavera, las demandas de los sabios judíos al profeta Mahoma o la narración de la muerte del persa Salmān.

Al formar parte del hallazgo de Almonacid, podía esperarse que las relaciones que tenían con los demás códices no fueran solo textuales sino formales. Este vínculo codicológico y paleográfico podía dar nuevos aportes a la producción aljamiada por parte de escribanos moriscos. La nota de Linares indicaba en efecto que D es «[a]nónimo, aunque parece ser de Içа Escribano». También podía esperarse que tales relaciones no se limitaran a los códices del CSIC sino a otros manuscritos aljamiados.

---

1. Aunque no se han podido consultar para este estudio, se tienen que mencionar otras doce carpetas de materiales aljamiados, consultadas en otro momento por Alberto Montaner. Un amuleto fue editado por el mismo profesor y publicado en un estudio de Roza Candás (2014).

2. Apareció, en 2016, un manuscrito aljamiado que resultaba ser el desaparecido ms. *olim* C de la descripción de García Linares. Es una preciosa versión aljamiada, de fines del siglo XVI, de la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī copiada por dos miembros de la familia almonacidense Escribano, Muḥammad e Içe, según consta en el colofón. Si bien la filigrana del papel identificado es de 1589 –*terminus post quem*–, fecha adoptada en la descripción del códice por la biblioteca neoyorquina, la fecha final de «901», según la numeración encontrada en este manuscrito y la del ms. CEP 11 *olim* D, bien podría interpretarse como [15]91, es decir *noventa* y *uno*, escribiendo las decenas y las unidades como se pronuncian en español o en árabe (*cf.* la foliación de los fol. 110, 112, 113, 120 de este códice y los fol. 11 y 12 del ms. CEP 11).

3. Miguel Ángel Vázquez (2007) escogió una versión de la descripción de ultratumba de una calavera a Jesús. Una tesis doctoral se leyó en 2017 en Oviedo sobre escatología (Amer Kadhim, 2017a). Habida cuenta de la fecha de defensa reciente, no se ha podido consultar este trabajo, aunque se integra, gracias a Juan Carlos Villaverde, a quien agradezco las referencias proporcionadas. En el mismo sentido, después de finalizado este trabajo y antes de su difusión, salió una publicación en Brill que incluye referencias a ciertos textos polémicos de los códices escolapios (Colominas Aparicio, 2018).

Planteados los incentivos y las expectativas de este estudio, podemos contestar de manera afirmativa tanto la primera como la segunda pregunta. Los manuscritos escolapios presentan una riqueza de contenido que completa y ensancha el acervo islámico hispano que tenemos del período medieval y moderno de antes de las expulsiones de 1609-1614. No solo recogen preciosas versiones de piezas narrativas o doctrinales conocidas, sino que también contienen otras bien desconocidas del fondo o aún por identificar y estudiar. Además, las dos manos de estos códices son manos bien conocidas del fondo. La sucesión y complementariedad de los escribanos nos confirman una colaboración en la producción aljamiada como actividad colectiva: ambos son códices escritos a cuatros manos.

Antes de entrar más en detalle, conviene realzar que ambos manuscritos merecen un estudio pormenorizado y profundizado en los próximos años. Esta presentación no puede más que limitarse a brindar un esbozo *provisional* de estos dos códices zaragozanos, y a desbrozar una parte de nuestro campo de investigación hasta hoy inexplorada. Cabe asimismo precisar que esta presentación no puede alcanzar la exhaustividad de un análisis detallado, ni pretende serlo, sino que se circunscribe a proporcionar unos hitos y unas referencias para incentivarlo y alentarlo.

El sermonario n.º 12 *olim* B y el misceláneo n.º 11 *olim* D

1. Dos códices islámicos hispanos

El ms. 12 *olim* B es un misceláneo de predicación que consta de tres partes al que se le añadió, entre la descripción de García Linares de inicios del siglo xx y hoy –seguramente en el momento de la reencuadernación moderna–, un cuaderno de azoras coránicas.

La primera parte agrupa una serie de «asientos» o sesiones que pueden corresponder a las sesiones de predicación o exhortación (*majālis al-ḥikma*, ~ *al-wā ʿẓ*[4]) o las de narración (*majālis al-qaṣaṣ*) (Jansen & Radtke, 1954; Madelung, Rahman, Landau, Yapp, & Robinson, 1954; Berkey, 2001; Jones, 2012; Brisville-Fertin, 2018a, 2019a, [en prensa]). Existen «asientos» en otros manuscritos del

4. Nota bene: por mayor claridad, la transliteración del árabe sigue las pautas de la norma DIN-31635 que establece una correspondencia de una letra árabe=una letra latina. No obstante, por coherencia con las transcripciones aljamiadas, la *jīm* ج se representa con una <j> y corresponde a una fricativa prepalatal sonora /ʒ/, como en español medieval –no se descarta que fuese una realización en parte africada. En los títulos y extractos aljamiados, la *alif maqṣūra* se representa con una <à> y la *tāʾ marbūṭa* con una <ẗ>. Sin embargo, en caso de citas ajenas, como las transliteraciones coránicas del profesor Zirker, se respetan las normas que eligió y a cuyas pautas remitimos (2016, p. 1). Por otra parte, en lo que respecta a las transliteraciones aljamiadas, hemos simplificado las letras anaptícticas y antihiáticas, o regularizado las letras que carecían o a las que les sobraba una *šadda* con el juego permitido entre las bastardillas y las romanas.

fondo[5], pero no se han identificado hasta el momento como un género y título (calco del árabe «*majlis*»), como demuestra la variación en este manuscrito (*cf.* p. ej. 2, 4 *versus* 3, 39[6]). Un acercamiento más preciso a la composición de los «asientos» y amonestaciones realza la importancia de una recolección como el *Kitāb tanbīh al-ġāfilīn* o *Alquiteb de Çamarqandi* –por su autor Ibn al-Layṯ al-Samarqandī[7]– o, al menos intertextualmente, está omnipresente (*vid*., las piezas 4, 7, 11, 12, *passim*). Notaremos además la inserción, después de las denuncias de la fornicación y del vino, de la historia del castigo del hijo del califa ʿOmar, Abū Šaḥma (10), presentes en otros numerosos manuscritos. El ms. 12 es el único códice almonacidense que presenta tantas prédicas narrativo-exhortativas.

Tal singularidad, en ausencia del ms. A, también se aplica a los sermones litúrgicos o jotbas (ár. *ḫuṭba*, pl. *ḫuṭab*) en aljamiado de la segunda parte. La peculiaridad de tener un primer sermón sin número ordinal seguido de una jotba «tercera» se explica por estar sacados del sermonario del predicador sirio Ibn Nubāta al-Fāriqī (m. 984-5), en el que siguen tal orden, como en la copia árabe de la *Nubātiyya* del ms. CSIC Resc/17 (Attou, 2004). El primer sermón de dicho sermonario está presente en el ms. CSIC Resc/25 (fol. 149r-154v), intercalado entre dos sermones para las fiestas mayores islámicas, también sacados de la misma obra. La traducción de tantas prédicas de Ibn Nubāta confirma la popularidad de este predicador ejemplar entre los mudéjares y los moriscos, tanto en copias árabes como aljamiadas[8]. Por otra parte, apuntala la declaración de Bernabé Pons de que «los moriscos utilizarán traducidos los sermones que su tradición les ha legado, en especial los encendidos discursos [de] Ibn Nubāta» (2010, p. 36). No todos los sermones han podido identificarse como traducción del predicador sirio. Una jotba es del alfaquí qairuaní Abū-l-Qāsim ʿAbd al-Ḫāliqī, según el título (47). Tal mención es de lo más interesante e intrigante dado que, si bien se conoce la influencia de este jurista en la escuela de Qairuán (Idris, 1956), parece que no tenemos constancia de escritos suyos en los fondos conservados (Muranyi, 1997)[9]. Otra pieza es una amonestación (50), sacada por ʿAbdu Mūçà ibn Barbaṣa, a semejanza de unos comentarios en los folios 190v-196r (20) en el mismo códice. Según los testimonios aljamiados, aparece como Muça ibn Barbasa, Barbaṣa o Barbaḍa[10]. Esta

5. *Vid.* mss. CSIC Resc/8 (Fernández Fernández, 1987) y Resc/53 (Morán Arias, 1993).
6. Los números que van entre paréntesis remiten a los apartados en la relación de contenidos de la segunda parte de este estudio.
7. Mss. BNE 4871 (Busto Cortina, 1992), CSIC Resc/6.
8. *Vid.* una relación de los sermones en el fondo mudéjar-morisco (Jones & Brisville-Fertin, [en prensa]; Brisville-Fertin, 2019a).
9. De nuevo, agradezco a Maribel Fierro esta referencia.
10. La errata puede explicarse por la similitud de las letras *ṣād* y *ḍād* diferenciadas por un punto suprascrito. Si bien puede llamarse ʿAbd Mūsā, nombre raro, el *ʿabd* también podría interpretarse como una distinción equivalente a «sabio» y traducida a veces por «mancebo» como, según la hipótesis de Harvey (1967), en el posible caso del Mancebo de Arévalo. Por otra parte, la traducción aljamiada de «mancebo» por *ʿabīd* queda confirmada por la historia

mención remite a un personaje conocido en la producción aljamiada[11] y apunta al proceso de producción[12]. ¿Pudo ser el tal Muça un alfaquí que tradujera al aljamiado algunas de las piezas que manejamos hoy?

Estas dos primeras partes también cuentan con «monestaçiones», como la que acabamos de citar, y «predicaçiones», que parecen ser equivalentes a veces de los asientos o remitir a piezas de *waʿẓ* o exhortaciones. Entre estas, una «monestación prove*ch*ante si querrá Allah» está presente en los dos códices con sendas lecturas (ms. 12 n.º 43 y ms. 11 n.º 4)[13]. La variabilidad de título es de interés para la taxonomía de la predicación (Brisville-Fertin, 2016, 2017, 2019a, [en prensa]). Otras muchas amonestaciones más doctrinales están presentes en el ms. 11, donde su carácter de traducción es más notable por la conservación de numerosos *isnād*s y la riqueza de sus compilaciones (p. ej. las secciones 41-48).

La tercera parte agrupa comentarios coránicos (*tafāsīr*), tradiciones proféticas (*aḥādīṯ*), enseñanzas y otras piezas de predicación que versan sobre el *jihād* y el papel preponderante de los sabios, o censuran la difamación, el «masturar». Los dichos sobre los sabios son de gran interés y remiten a otros casos que nos pueden informar, por su selección y copia, sobre las representaciones que tenían y querían propagar los alfaquíes (Brisville-Fertin, 2018b, 2019b, 2019c).

Una nota en el recto de la última guarda debe de ser de la mano de Muḥammad Escribano. Cierra este códice definiendo la gacela como una «craba [*sic*]» con «el cuerpo colorado y los cuernos negros». ¿Qué mejor respuesta podía copiar un alfaquí aragonés de fines del siglo XVI?

El ms. *olim* D, hoy n.º 11, es un misceláneo facticio, a juzgar por las rupturas textuales y los folios en blanco entre los cuatro conjuntos. Si bien no presenta la coherencia textual del n.º 12, contiene piezas de sumo interés ya conocidas, como la historia de «Jesús y la calavera» (14) y «El sueño del sabio (*ṣāliḥ*) de Túnez» (39), o inéditas, como los seis capítulos sobre la creencia y la doctrina islámicas (5-10), los cuales se repiten en parte en el segundo conjunto

---

de «El sabio y la mengrana», en la que se refiere al ermitaño, después de décadas de retiro, como mancebo (ms. CEP 11, n.º 68.d) –significativamente, en CSIC Resc/53, se titula «El alḥadīṯ ḏel-alʿābiḏ [*sic*] i ḏe la mengrana»– o por el título de la historia de la muerte del «mançebo» Uwaīs al-Qarnī (ms. CEP 11, n.º 33).

11. Aparece en el colofón de la copia del *Kitāb al-tafriʿ* (ms. CSIC Resc/33), así como al inicio de un capítulo del ms. CSIC Resc/3, fol. 129v: «Rrekontaḏo por ʿAlīyu Maʿrūfi i ḏek(a)laraḏo de ʿarabīyu en rromanse por ʿAbdu Mūsā Ibnu Mūsā Barbaṣu» (Kontzi, 1974, vol. 2, p. 446). Agradezco esta ultima referencia a Juan Carlos Villaverde.

12. Bien como uno de los escribanos de la copia o de un posible original cuyo colofón copia Içe Escribano, dado que entre los por lo menos dos copistas del ms. CSIC Resc/33, Muḥammad Escribano a ciencia cierta va alternando con Içe –de forma más regular al principio que al final (*cf.* p. ej. fol. 8v-9v, 13r-16v, 21r-23v, 27r-28v, *passim*, frente a los fol. 262, 274, 247r, 348, *passim*)–, aunque no pueda descartarse tres manos, teniendo pues Muça una grafía más próxima a este que a aquel.

13. El cotejo da a considerar un mismo texto con dos versiones sin poder aclarar, con la elaboración, si proceden del mismo original o de la misma traducción.

(36-37)[14], hecho que confirmaría el carácter facticio de este misceláneo. Sería imposible resumir en pocas palabras los casi quinientos profusos folios que detallamos a continuación. En consecuencia, destacaremos las piezas más notables desde un punto de vista temático.

Ya hemos podido aludir a las abundantes amonestaciones y otras prédicas explicativas de elementos de la creencia. Elegiremos, para completar la susodicha «monestación prove*ch*ante», otra «monestación [sobre] la muerte» que también tiene un título bilingüe. Además de las aleyas y hadices, viene inserta en la prédica una traducción de un cuento integrado hoy en las *Mil y una noches*, el de «El rey y el Ángel de la Muerte», que no parece estar, que sepamos, en otro códice aljamiado. El recurso a una narración, tal vez heredada de la tradición hebraica pero que hoy en día forma parte de una recolección de estirpe profana y popular, en una pieza exhortativa es de lo más llamativo, si bien encontramos un caso similar en otra exhortación de rogativa para la lluvia en el ms. CSIC Resc/30 (Longás Bartibas, 1915; Brisville-Fertin, 2017, 2018a, 2019a; Jones & Brisville-Fertin, [en prensa]). Por otra parte, es necesario dar parte de una fuente mencionada como *Šafā al-ṣudūri* (fol. 236r, 238v.) e interpretada como *Šifāʾ al-ṣudūr*, que se cita en la amonestación sobre la aleya 18:46 (42). Bien podría ser *Šifāʾ al-ṣudūr fīʾl-waṣāyā wa-l-mawāʿiẓ wa-l-zuhd*, obra ascética de Ibn ʿAttāb, conocida en árabe como título en catálogos biobibliográficos pero inédita y hasta entonces desconocida del todo en el corpus aljamiado[15].

En cuanto a la doctrina, además de los numerosos y frecuentes capítulos descriptivos y prescriptivos sobre las recompensas del rezo y otras prácticas cultuales, entre los cuales mencionaremos de pasada el «Gualardón de al-ḥamdu li-Llahi» (41), que también figura en el ms. 12 (19), el primer conjunto consta de una traducción parcial de un opúsculo de Algazel, el *Kitāb bidāyat al-hidāya*[16], del cual otras partes están en el ms. BRAH *olim* T-19 (Martínez de Castilla Muñoz, 2004, 2010). Se dice de un capítulo que son enseñanzas de la mora de Úbeda (50), a quien conoció el Mancebo de Arévalo en sus tribulaciones por la península (Narváez Córdova, 2003). Aunque tal título suscite el interés de cualquier persona versada en aljamiado, resulta ser un capítulo bastante común sobre las ablu-

14. Se identificaron como sacados de la obra de al-Sāḥilī (1279-1353), *Ġarāʾib al-nuḥab fī raġāʾib al-šuʿab*, cuyo único ejemplar es el ms. 88 del fondo orientale de la Biblioteca Angelica de Roma (Amer Kadhim, 2017a, vol. 1, pp. 158-164, 173-180, 2017b, 2017c).

15. Aunque Jones remitía a un *Šifāʾ al-ṣudūr*, como título alternativo, estudiado por Ibn al-Munāsif b. Asbaġ, de cuya autoría no estaba segura (Jones, 2012, p. 208), después de la consulta de la base de «Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes [HATA]» (en línea: http://kohepocu.cchs.csic.es/hata_kohepocu), correspondería a la obra del jurista y tradicionista cordobés Abū Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān Ibn ʿAttāb al-Juḏāmī al-Qurṭubī (433 AH/1041-520 AH/1126) (De la Puente, 2009). Agradezco la pericia y la benevolente ayuda de la Dr.ª Maribel Fierro del CCHS del CSIC de Madrid en la identificación de esta fuente.

16. En el manuscrito: «bādiyaẗ al-hādiyaẗ» (fol. 64r.). Eso confirma a ciencia cierta la identificación de García Linares, ya que se ha podido cotejar la edición del tratado con esta traducción aljamiada literal.

ciones, sin mucha enjundia, a no ser la mención de su afamada autoridad. Como narración expositiva de la doctrina, podemos destacar unos casos de demandas: las de ʿAbdallāh b. Salām (51) o las del cristiano Šarjil b. Abī Šarjūn (20) a las que siguen las de los sabios judíos, dos textos muy conocidos y copiados (21). No son los únicos textos que presentan una dimensión polémica en un comparativismo interconfesional, sino que podemos citar el debate entre el rey de Constantinopla y el sabio Wāṣil de Damasco (59). De mayor importancia, apenas unos folios después, el ms. 11 nos brinda un nuevo testimonio aljamiado de la polémica anticristiana de la adaptación de ʿAlī al-Ġarīb del *Kitāb miftāḥ al-dīn* de Muḥammad al-Qaysī, presente en el ms. BNE 4944 (60)[17].

No es el único caso de testimonios, hasta ahora únicos, de un texto mayor heredado del período mudéjar, ya que se acaba el segundo conjunto con una versión del relato de viaje (*riḥla*) del peregrino abulense Omar Baṭūn o Patón (52). Pese a estar inconcluso, interrumpiéndose poco después del relato de la llegada a Jerusalén, en el fol. 330r, es un testimonio de lo más valioso para el acercamiento a las comunidades mudéjares y moriscas y los intercambios entre Castilla y Aragón –como atestigua el interés que despertó desde que se dio a conocer en el XIII Simposio Internacional de Mudejarismo de septiembre de 2014 (Roza Candás, 2017)[18]. Entre otros relatos de viaje, aunque ficticio y ya conocido, podemos mentar la historia del viaje maravilloso de Abrahán, también inconcluso al final del tercer conjunto (61).

Esta mención nos lleva a las narrativas que abundan en el misceláneo, bien como «recontamiento» y «recontaçión» propios, bien engarzadas en secciones, cual *exempla* provechosos y deleitosos. Varias historias se conocen de otros códices, como la de «El sabio y la mengrana» (68.d), la ya mencionada de «Jesús y la calavera», estudiada y publicada en versión modernizada por Miguel Ángel Vázquez (2007), o la popular narración de la muerte del compañero persa del profeta, Çilmān (Ṣalmān) al-Fārisī, también truncada en este códice (40). El personaje de Jesús o ʿĪsā aparece varias veces en las narrativas (22, 54, 68.c, 79.c), como era el caso en el ms. 12 (12 y 15.b), las más veces en relación con la resurrección, siempre «con el poder de Allah». Una de estas historias cuenta la resurrección de la ingrata y engañosa Ḥasna bint Barqa a petición de su primo y marido, la cual se amanceba con un rey rico, miente y perjura descaradamente frente a su primo-marido, un alfaquí y el mismo Jesús. En castigo de sus ultrajantes pecados, se cierra sobre ella su tumba (74)[19]. En la abundancia de cuentos, todos ejemplares, también cabe mencionar los funerales del asceta Uwaīs

17. A diferencia de las partes antijudías, entre otras: ms. CSIC Resc/8; CSIC Resc/9 (Colominas Aparicio, 2014, 2016, 2018).

18. Vid. estudios en la relación de contenidos. Agradezco a Pablo Roza Candás haberme facilitado informaciones que aún estaban inéditas sobre este relato (Roza Candás, 2018).

19. Una versión de esta historia aparece en el *Kitāb ḥayāt al-ḥayawān* de Kamāl al-Dīn al-Damīrī (Asín Palacios, 1926, pp. 588-599, sec. 203; Barkaï, 1983, p. 263, n. 17). González Palencia refirió y tradujo una versión oral que oyó en Rabat a inicios del siglo XX (1922).

al-Qarnī (33), el empeño del casto que no quería casarse (27), Habīl y su borrega bendita (33) o Jābir y la culebra que se quería esconder (31).

Una última pieza que nos lleva de nuevo a la representación y autorrepresentación difundidas por los alfaquíes es la larga disertación sobre la definición de la aljama (53). La argumentación, no sin fallos, recuerda las inquietudes de los ulemas magrebíes por la posibilidad de mantener debidamente la fe y la *praxis* fuera del *Dār al-Islām*. Si bien puede ser una adaptación, ora en el momento de la traducción –si fuese el caso– ora en el de la copia, las referencias a la situación de subordinación a un poder de otra confesión no pueden sino ser provechosas para el estudio de las minorías musulmanas hispánicas, brindando por primera vez, en el estudio del mudejarismo, la definición ortopráctica de «[la aljama] por de dentro»[20].

Apenas estos pocos párrafos pueden dar cuenta de la riqueza de ambos manuscritos, como prueba la larga relación de contenidos que se facilitará en la segunda parte. Sin embargo, hay que subrayar la integración plena de ambos códices en la red intertextual del fondo aljamiado de las poblaciones mudéjares y moriscas. Por eso, sin pretensión de exhaustividad alguna, hemos querido proporcionar unas cuantas referencias tanto a otros testimonios de las piezas, como a otros textos relacionados con las unidades textuales constituyentes de ellas.

2. Dos manuscritos aljamiados moriscos de fines del siglo xvi

Los dos manuscritos están escritos con dos tipos de grafías, con sendas variaciones, que van alternando entre secciones o folios, pero incluso a veces en el mismo folio[21]. Corresponderían a dos manos diferentes que llamamos A y B. Si exceptuamos las manos modernas de las signaturas y las foliaciones en negro a plumilla, aparecería una tercera mano en el ms. 11 en el fol. 18r que, aun presentando numerosas similitudes con A (¿siendo pues un cambio de cálamo lo que explicaría el contraste?), muestra mayor fluidez y redondez, de ahí que la diferenciemos y la designemos como C[22]. También el cuaderno añadido en el ms. 12 parecer ser debido a otra grafía, aunque el esmerado fol. iv bien podría ser de A, así como otros elementos, en particular en ivr, nos harían pensar en ello[23]. Sin embargo, el contraste flagrante por la gran torpeza y el descuido hacen que nos decantemos por considerarlo como una cuarta mano D.

La mano B de ambos es la de Muḥammad Escribano «el mayor», bastante conocida en el fondo almonacidense (Montaner, 1988) y fácil de reconocer por una *hā'* final muy sencilla. Muestra un manejo suelto del alifato sin llegar a una

20. Esperamos en un futuro próximo publicar este texto que ya tenemos transcrito y hemos dado a conocer y estudiado en varias ocasiones (Brisville-Fertin, 2018b, 2019b, 2019c).

21. *Vid*. *infra* las reparticiones de las manos en el apéndice.

22. Se parece mucho a una de las manos del ms. CSIC Resc/24, fol. 60v-61r, 62v-66r, 67v-75v.

23. La mano de estos folios es muy similar a la del ms. CSIC Resc/24, 11v-13r, 48r-59v.

caligrafía en su sentido prístino, es decir, una hermosa letra (Fig. 1-2). Si no fuera por lo conocido y reconocible de su mano, un inciso de lo más interesante en el fol. 405r. del ms. 11 nos lo confirma: «I vínome a mī, Muḥammad Escribano, una no*ch*e en mi dormir en mi sue*ñ*o, i dišéronme: "¿qué hazes de al querer riquezas para este mundo i pobreza para el otro mundo?" Y-esto fewe [*pro* fue] en el año de mīl i quinientos i noventa i çinco». Tal mención nos proporciona además un *terminus post quem* para el misceláneo o, por lo menos, su último conjunto, así como una identificación certera de uno de los copistas.

Las manos A de ambos códices no presentan el mismo estilo de grafía al principio. En el ms. 12, inicia siendo muy rectangular y angulosa, casi mecánica (Fig. 3), mientras que el ms. 11 muestra una elegancia por un cálamo pequeño y ancho que se aprovecha en el trazado de los gruesos y los perfiles (Fig. 4). A primera vista, según ambos íncipits, no serían las mismas manos si no viésemos, a lo largo de las páginas del ms. 12, aparecer más redondez y semejanzas patentes entre ambas manos, de ahí que se determine que son producciones de la misma mano, tal vez en épocas diferentes de la carrera del escriba. Se nota en particular en el trazo de la ligadura *lām-alif* (Fig. 7 y 8), los dos bucles de los alógrafos de la *hāʾ* (Fig. 9-10, 15-16), el resalte del óvalo de la *fāʾ* en la locución «fue recontado» (Fig. 17-18), las estilizaciones de la *šadda* con *fatḥa* (Fig. 13-14) y la ligadura de la *yāʾ* con *jīm* (Fig. 11-12).

Desde luego, debido a la extensión de los códices –y tal vez a épocas de redacción diferentes–, ambas grafías van evolucionando *a vuela cálamo*. Si al inicio del ms. 11, la mano A combina una redondez en las letras curvas y una gran angulosidad en las enfáticas y la *kāf*, al final, parece como si se aplastasen las letras, hasta llegar al punto que podría parecer otra mano, si no fuera por la percepción del proceder entre los conjuntos. Aunque en este caso no podemos afirmar con entera y total certeza que no sean dos manos cuyos usos y hábitos gráficos se asemejan, la evolución a lo largo de los folios y las semejanzas nos llevan a decantarnos por considerarlas una única mano A con diferentes hábitos de escritura, lo cual sería fácil de imaginar cuando uno considera la evolución de la propia letra tras unas largas horas de redacción. Por otra parte, son de destacar los numerosos alógrafos o estilos diferentes que utiliza A (Fig. 21-23).

Si ahora comparamos las manos con el tercer códice disponible que nos queda del antiguo grupo escolapio, se corresponden con las manos del ms. *olim* CEP C, hoy Columbia Or. 515 folio (Fig. 24). El colofón de este manuscrito (fol. 204r) además nos proporciona dos nombres, los de Içe –sin *ʿayn* inicial y probablemente pronunciando la <ā> [e], como su homónimo segoviano– y Muḥammad (Fig. 26)[24]. El nombre de Muḥammad viene confirmado por los códices del CSIC Resc/3, Resc/ 6 y Resc/13 (Fig. 27-29); el de Içe en los mss. CSIC Resc/33 y, bien puede ser, Resc/14 (Fig. 30-31).

24. No es de descartar que ambos nombres sean de uso familiar e intracomunitario, mientras que utilizaran en la vida pública otros nombres cristianos.

La colaboración entre Içe y Muḥammad no se limita a los tres códices escolapios sino que, como se ha dicho arriba para CSIC Resc/33, colaboran a menudo y alternan por lo menos en Resc/3 (A: fol. 258r, 273r; B: 1v), Resc/37 (A: fol. 75v, 61v; B: 55r), Resc/40 (A: 1.er cuaderno; B: 2.º cuaderno) ; Resc/53 (A: fol. 1v; B: 30v), Resc/58 (fol. 4v, 22r; B: 48v), Resc/101-D (A: fol. 4r; B: 8r)[25].

Por otra parte, aunque el tema merece imperiosamente un estudio propio que aquí no es posible realizar, podemos suponer que la importancia de la producción de los Escribano no se limita al fondo del CSIC. Por una parte, la gran cantidad de manuscritos encontrados en ese hallazgo da constancia de la importancia de ese taller clandestino. Por otra, las redes intertextuales de la relación de contenidos habían de ser también formales.

La Biblioteca de Catalunya conserva dos manuscritos: el ms. 680 es, sin lugar a duda, de la mano de Muḥammad, mientras que el ms. 1420, antiguamente del Pilar de Zaragoza (Villaverde Amieva, 2010, pp. 112, 114-115), puede recordar la mano de Içe en muchos puntos. Pese a que el bucle y la cola ascendente de la *hāʾ* final no se correspondan, sí recuerdan el ms. BNE Res. 245 (p. ej. fol. 2v). Aunque este códice ahora barcelonés precisa de un estudio codicológico y paleográfico, bien puede proceder del taller de Almonacid por sus decoraciones y los ensayos de pluma similares a otros muchos manuscritos, entre los cuales el cuaderno coránico del ms. CEP 12.

En los ricos fondos de la Biblioteca Nacional de España contamos con una obra magna de cuya autoría podemos quizá ahora emitir una hipótesis. La preciosa versión del *Alquiteb de Çamarqandī*, ms. BNE 4871, bien podría ser el producto de la misma esmerada mano A. Aunque más modesto y menos ostentoso, el ms. BNE 5354 es hermano de ms. CSIC Resc/30 por el estilo aplastado de la mano A.

Para concluir, dejaremos una pregunta abierta representativa de las últimas pistas dadas hasta entonces. Aunque tenga un colofón que fecha y nombra el autor –que no copista(¿?)–, la grafía del ms. BNE 5306 presenta similitudes patentes en la grafía del texto, entre otros, unas *šadda*s expansivas (*cf.* ms. CEP 11, fol. 106v y ms. CEP 12, fol. 58v) o un colofón cuya factura y grafía recuerdan mucho el del ms. CSIC Resc/33. ¿Será producto de la misma mano, una demostración de la gran homogeneidad caligráfica de la producción y el estilo aljamiados o tal vez la difusión de modas escriturarias?

* * *

En resumidas cuentas, se ha procurado esbozar las relaciones escriturarias de estos dos códices escolapios. Aunque aislados en la actualidad, están plenamente integrados en la circulación de la producción de los moriscos de fines del siglo XVI e inicios del XVII. Como queda dicho, no puede ser más que un bos-

25. En Resc/25, realización íntegra de la mano A escolapia, solo se tiene unos apuntes de Muḥammad en el recto de la hoja de guarda. Individualmente, de A: Resc/14, Resc/30, Resc/46, Resc/51, Resc/57, Resc/62, Resc/64-S, Resc/98-3; de B: Resc/52.

quejo lo que se ha presentado hasta aquí, cuyos resultados son obviamente provisionales. Con todo, creemos que una puesta en relación tanto textual como gráfica brindará nuevos aportes en el conocimiento de la producción aljamiada y sus comunidades.

Manos A y B

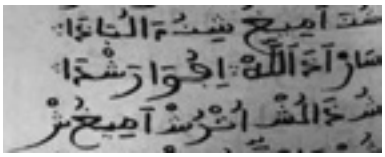

Fig. 1. CEP 12, fol. 37r

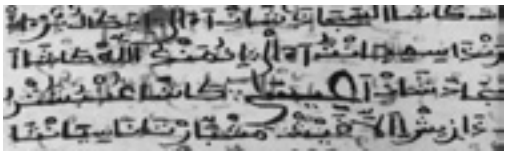

Fig. 2. CEP 11, fol. 379r

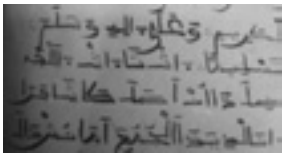

Fig. 3. CEP 12, fol. 1v

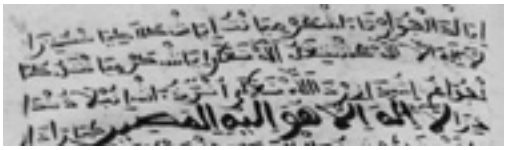

Fig. 4. CEP 11, fol. 2r

Fig. 5. CEP 12, fol. 11v

Fig. 6. CEP 11, fol. 1v

Coda de la šīn

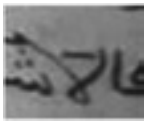

Fig. 7. CEP 12, fol. 3v-

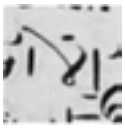

Fig. 8. CEP 11, fol. 97r

Ligatura lām-alif

Fig. 9. CEP 12, fol 4r-

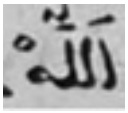

Fig. 10.1 CEP 11, fol. 27r, 6v

Fig. 10.2

Allāh y šadda

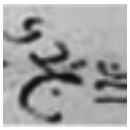

Fig. 11. CEP 12, fol. 6r

Fig. 12. CEP 11, fol. 22r

«dīcho»

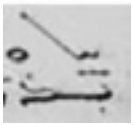

Fig. 13. CEP 12, fol. 86r

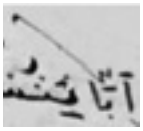

Fig. 14. CEP 11, fol. 16v

Otra šadda alargada

Fig. 15. CEP 12, fol. 9r

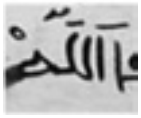

Fig. 16. CEP 11, fol. 43v

Allāh y hāʾ con hampa

Fig. 17. CEP 12, fol. 1v

Fig. 18. CEP 11, fol. 13v

«fue»

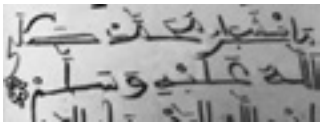

Fig. 19. CEP 12, fol. 106v

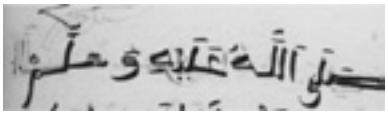

Fig. 20. CEP 11, fol. 106v

«ṣallà Allāhu ʿalayhi wa-sallam»

Estilos de A en CEP 11

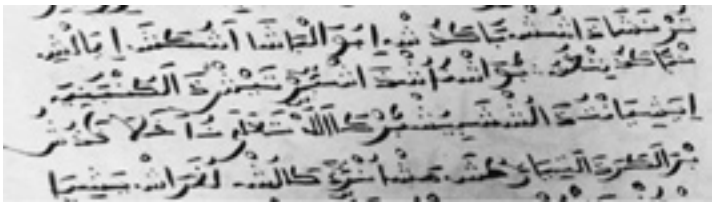

Fig. 21. Fol. 3r, mano A-1

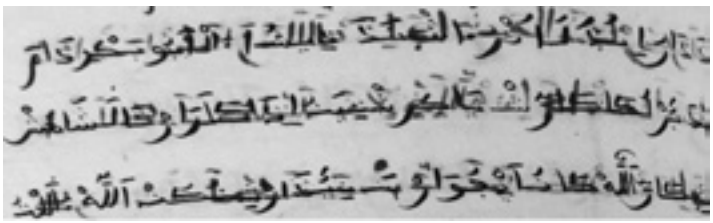

Fig. 22. Fol. 114r, mano A-2

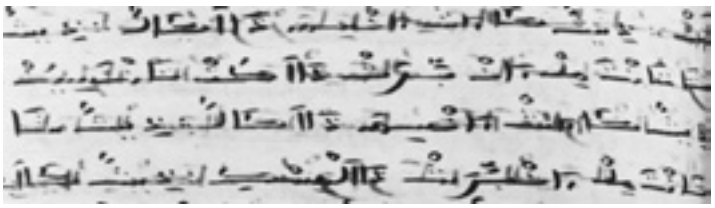

Fig. 23. Fol. 301r, mano A-3

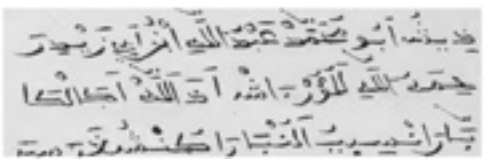

Fig. 24.1

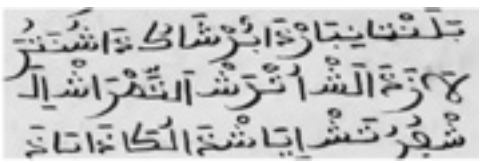

Fig. 24.2

Columbia Or 515 folio, fol. 1v (mano A), fol. 131v (mano B)

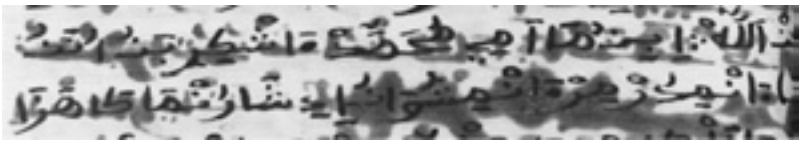

Fig. 25. CEP 11, fol. 405r

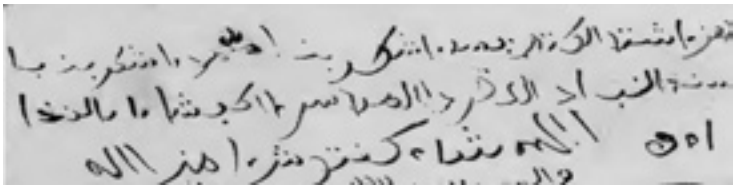

Fig. 26. Columbia Or 515, fol. 203v

Fig. 27. CSIC Resc/3, fol. 133r

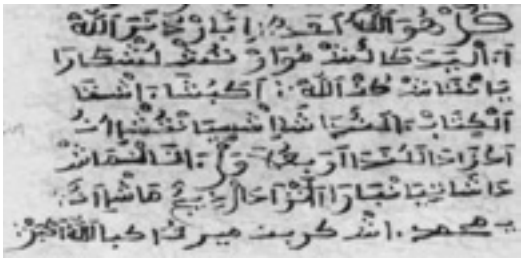

Fig. 28. CSIC Resc/6, fol. 377r, p. 755

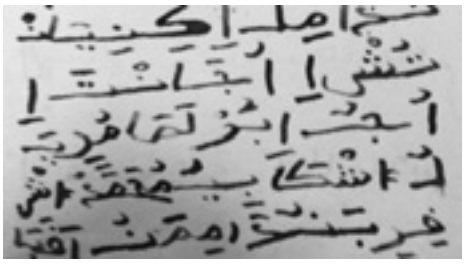

Fig. 29. CSIC Resc/13, fol. 1v

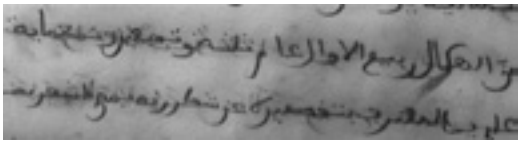

Fig. 30. CSIC Resc/33, fol. 592v

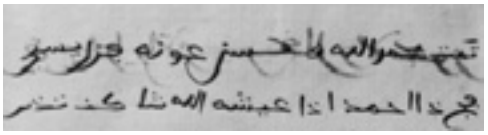

Fig. 31. CSIC Resc/14, fol. 196v

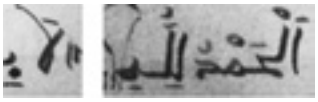

Fig. 32.1 y Fig. 32.2. BNE 5306, fol. 2r

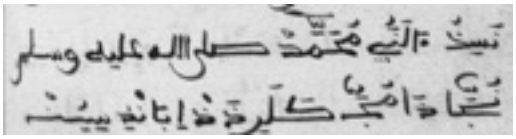

Fig. 33. BNE 5306, fol. 3v

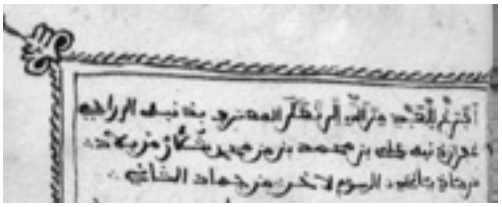

Fig. 34. BNE 5306 Colofón, fol. 68r

Anexo codicológico

Los datos codicológicos que se presentan a continuación son los resultados de un trabajo en colaboracion con Alberto Montaner Frutos (U. de Zaragoza) y el Dr. Diego Navarro Bonilla (U. Carlos III) que, con su grata autorización, se sintetizan aquí para darlos a conocer, más de un siglo después de los apuntes de García Linares.

1. Ms. 11 olim 26 olim D

Íncipit: «B*i*sm*i Il*l*ā*h*i i*r-ra*ḥ*m*ā*n*i i*r-ra*ḥ*ī*m*i*/ kapítulo en-la-ibantalla ḏel-šabiyo i la-ibantalla ḏe/ kiyen-še le akonpaña i kiyen-lo-eskucha i kiyen/ demanda por-el-šaber».

Explicit:«[oš šera deman/]daḏo el diya-del-juisiyo ∴ [errata] y-el-alḥaj eš deudo/ kiyen-abra poder a ello ∴ y-ešto-fuwe šakado ḏel-atawsir del-alqor/ ʾān de-la-sūra ḏe-la-baqa keš-alif-lā min-dālika la alta ∴ / – Allahu akbar ∴–».

Tamaño *in folio*: 273 mm x 189 mm (debido a lo guillotinado, en el origen, era al menos más ancho entre 5 y 10 mm y unos 10 mm más alto).

La encuadernación moderna es en piel entera, con 6 nervios al lomo. La plana está sin decoración mientras que el lomo tiene dorado: una línea doble y un motivo geométrico celosiado / motivo / motivo / «CÓDICE ALJAMIADO» / motivo / motivo / motivo y dos líneas dobles; 1 guarda fija (papel tela) y 3 volantes (papel pergamino); corte coloreado de rojo morado con la nueva encuadernación; lleva el sello en tinta violeta elíptico (38 x 33 mm), el escudo de la orden enmarcado en línea doble con la leyenda «COLEGIO DE ESCUELAS PÍAS / * ZARAGOZA*» (también en fol. 41v, 92v, 193v, 326v, 380v, 474v).

La signatura moderna («11») está escrita a lápiz en el ángulo superior derecho del verso de la última guarda volante –a la latina. Otra anterior a la reencuadernación («Códice núm. 26»), con letra moderna del s. XIX-XX, está en el recto de la segunda hoja de guarda del manuscrito original[26].

Está en buen estado de conservación general, aunque en muy numerosos folios la humedad con la tinta ha manchado la casi totalidad de la plana, dificultando la lectura (p. ej., fol. 168-170). En otros casos, la tinta ferrogálica ha perforado el papel. Se nota una mancha de humedad a partir del fol. 264r que va

26. Significativamente, notaremos que el ms. Columbia Or 515 *olim* C llevaba el n.º 25.

creciendo en el borde superior de los folios hasta el final. Por eso se reforzó el manuscrito con parches de papel en el margen superior de los fol. 475-477, además de los bordes exteriores de la primera hoja de guarda del códice original y el margen exterior del fol. 262. No presenta reclamos, aunque la nueva reencuadernación bien pudiera haberlos recortado, como aparecen en el *olim* C.

Debido a la reencuadernación moderna, la composición no se puede apreciar sino con suma dificultad. La composición da a considerar que es un misceláneo facticio anterior al hallazgo: [3]+[3]+fol. 1v-226r.+[7]+ fol. 226^{bis}r-330r.+[20]+fol 331r-398r.+[4]+fol. 398^{bis}r-474v.+[3]+[3]. Lleva dos foliaciones distintas: una coetánea en tinta roja en el ángulo superior derecho del verso hasta el fol. 29 inclusive (el fol. 10 lleva «*101*» y el 12 «*20*»; *cf. supra* nota 3). En el ángulo superior derecho del verso del fol. 18, inicia otra foliación a plumilla en tinta negra a partir del n.º 14. Omite el fol. 168, saltando de 167 a 169, y repite el fol. 232. En caso de una ruptura textual, reanuda la foliación sin tener en cuenta el último folio tronco dando unos 226 bis y 398 bis.

El promedio ponderado de la caja de escritura, para el conjunto del códice, es 232,4 mm por 142,3 mm / 18, 22, 12, 24 mm de márgenes / 24 líneas/plana siendo, el de cada sección: 1.ª conjunto: 221,5 mm x 139 mm / 24, 26, 14, 26 mm / 24 l./pl.; 2.º conjunto: 240 mm x 151 mm / 15, 20, 12, 20 mm / 24 l./pl.; 3.ª conjunto: 243,6 mm x 140 mm / 12, 18, 7, 29 mm / 24 l./pl.; 4.º conjunto: 245 mm x 152 mm / 11, 18, 9, 21 mm / 24 l./pl.)[27].

La escritura es de tipo magrebí con las habituales peculariades: *id est*, el punto de la *fā'* está infrascrito, teniendo la *qāf* solo un punto diacrítico suprascrito; la *šadda* con *kasra* se escribe por debajo de la letra; etc. La tinta negra es mayoritaria. Apenas notamos la presencia de tinta roja para dos títulos y el resalte de ciertas palabras (fol. 90r, 91r-93r), verde para un título (fol. *17*v) y amarilla para dos basmalas (fol. *1*v, 90r). Aparecen otras dos veces las tintas roja y amarilla: para el cartucho inicial (fol. *1*v) y, con la verde, para una orla vegetal (*20*r). La mayoría de los resaltes son gráficos y se hacen mediante el grosor del cálamo. Permiten hacer hincapié en los títulos y ciertos términos claves como los nombres o los temas centrales. Cabe mencionar también el resalte de la letra *fā'* asociada con la *wāw*, en la locución introductoria «fue recontado» (p. ej., fol. 89r, 92r, 142v, 290v, 253v, 265r, 444r), que recuerda en otros manuscritos la separación de la *wāw* entre elementos claves.

---

27. Detalle de las distintas cajas de escritura: fol. *1*v-84r: 205 x 131 mm / 31, 34, 18, 32 mm / 25 l./pl.; fol. 85v-89v.: 234 x 131 mm / 18, 12, 13, 35mm / 24 l./pl.; fol. 90r-104v: 205 x 127 mm / 36, 30, 25, 32 / 25 l./pl.; fol. 105r-124v: 218 x 148 mm / 27, 27, 8, 23 mm / 25 l./pl.; fol. 125r-129v: 217 x 132 mm / 25, 29, 14, 35 mm / 19 l./pl.; fol. 130r-141v: 238 x 127 mm / 15, 16, 17, 28 mm / 24 l./pl.; fol. 142r-167v: 244 x 151 mm / 13, 18, 10, 21 mm / 24 l./pl.; fol. 169r-180v: 241 x 157 mm / 14, 17, 11, 14 mm / 23 l./pl.; fol. 181r-224v. 21: 236 x 147 mm / 15, 21, 8, 21 mm / 24 l./pl.; fol. 224v. 22-226r: 228 x 141 mm / 25, 20, 32, 9 mm / 23 l./pl.; fol. 236^{bis}r-288v: 237 x147 mm / 18, 21, 15, 22 mm / 24 l./pl.; fol. 289r-330v: 244 x 157 mm / 11, 18, 8, 17 mm / 25 l./pl.; fol. 331r-366v: 245 x 131 mm / 13, 18, 7, 32 mm / 24 l./pl.; fol. 367r-398r: 242 x 150 mm / 11, 19, 7, 25 mm / 24 l./pl.; fol. 398^{bis}r-474r: 245 x 152 mm / 11, 18, 9, 21 mm / 24 l./pl.

Sin embargo, la decoración no está ausente y las orlas iniciales, cenefas[28] (Fig. 41) y motivos[29] (Fig. 42) muestran una gran delicadeza, por parte de la mano A –siendo B mucho más tosca– que se plasma también en ciertas manecillas aladas o con elementos vegetales (p. ej., fol. 190r, 250v, 272r, 277v, 282r) (Fig. 43), decoración de las *marginalia* «nota» o «mira» (p. ej., fol. 51v, 68v) (Fig. 44) o el resalte de «fue [recontado]», elemento significativo por la diferencia de destreza entre ambas manos (fol. 89r, 92r,142v, 290v, 253v, 265r, 444r) (Fig. 44: *cf.* 44.1, 44.2 *versus* 44.4). Otro elemento de sumo interés son los dibujos en los márgenes en el primer cuarto del códice (fol. *5*v, *8*r, *9*v, *10*v, *13*v, *17*v, *20*v, *21*v, *24*v, *27*v, *28*v, 93v, 94r) (Fig. 46), que son muy raros en los manuscritos aljamiados. Si la mayoría son motivos florales, curvas enlazadas que forman arabescos peregrinos, destacan los fol. *20*v y *21*v por tener un pajarito y un monigote recortados por la guillotina (Fig. 46.1, 46.3) semejante a otros manuscritos.

Se sabe, por las filigranas, que consta al menos de cinco tipos de papel diferentes. Las manchas de humedades dificultan la percepción de las filigranas. Todas son cruces latinas con un escudo en forma de lágrima. Se diferencian por los accesorios que justamente son los más difíciles de percibir. La punta de la 1.ª filigrana tiene por debajo un zigzag que podría ser una M, mientras que sale una línea, posiblemente una R. Aparece hasta el primer intervalo en blanco[30]. La segunda y tercera van con las iniciales L.R. y una flor de 9 pétalos, en aquella las iniciales están encima mientras que en esta están debajo de la punta[31]. La cuarta tiene las iniciales G.A. debajo de la punta y una P más pequeña inserta al pie de la cruz. Es la mayoritaria entre los fol. 200-455[32]. La quinta, apenas presente (fol. 441, 444.), y quizá relacionada con el papel del ms. 12, lleva las iniciales BC dentro del escudo.

---

28. Orlas y cenefas: fol. *7*v, *13*r, *17*v, *20*r, 26v, 35r, 42v, 47v, 57r, 64r, 71r, 78r, 83r, 87r, 90r, 93r, 96v, 99v, 113v, 119r. (J33), 128r, 142r, 152r, 152v, 155r, 168r, 169v, 171r, 172r, 175r, 181r, 187r, 226^{bis}r, 289r, 332^{bis}r, 347v, 350v, 355r, 415v, 417v, 435r, 438r, 439v, 443v.

29. Motivos: fol. 41r, 42v, 46r, 47v, 48r, 49r, 54r, 57r, 64r, 69r, 71r, 78r, 82v, 93r, 95v, 100r,), 105r, 107v, 108r, 111v, 115r, 249v, 262v, 263r, 269r, 289r; otras acompañan el nombre de *Allāh*: fol. 103r, 106r-107v, 107v, 108r, 108r-110v.

30. 1.ª filigrana: fol. *8*, *9*, *10*, 14, 16-18, 19, 20, 26, 29, 30, 34, 35, 39, 45, 47-51, 53, 55, 58, 59, 61, 65, 66,, 70-73 74-77, 83, 84, 86, 89, 99, 101, 102 108, 109, 112-114, 118, 121,122, 124, 126, 131, 148, 150-152 154-158, 161 169, 171, 172, 173, 175, 179, 185, 186, 190-192, 194, 198, 200, 201, 331, 333; intervalo (i) 4, 5, 8, 9, 10, 14, 16, 17, 18,. Una cruz aparece también en otros folios (fol. 28, 101, 116, 128, 159, 213, 221, 307, 308, 309, 312, 313, 314) pero, en ausencia de los accesorios, no se puede asociar con una de las filigranas identificadas, a no ser que se trate de otra distinta.

31. 2.ª filigrana: fol. 136-38, 142, 146; 3.ª filigrana: intervalo (iii): 5.

32. 4.ª filigrana: fol. 204, 206, 208, 217-220, 225, folios en blanco (ii) 2, 4, 6, fol. 230-233, 236, 238, 239, 245-49, 251, 260, 261, 263, 267, 270, 272, 276, 27 283, 284, 289, 292, 316, 322, 330, 334, 336, 341, 346, 347, 349, 352, 356, 363, 364, 366, 368, 370, 372, 376, 378, 379, 385, 386, 388, 389, 392, 394, 396, 398, intervalo (iii): 1, 3, fol. 398bis, 403, 406, 411, 413, 416, 417, 419, 428, 423, 429, 431, 433, 434, 436, 439, 446, 449, 452, 454, 544 461, 465, 468.

Fig. 35. Filigrana 1

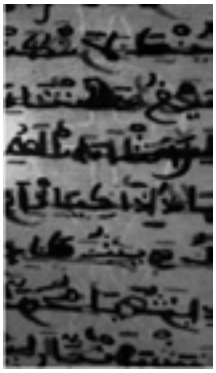
Fig. 36. Filigrana 2

Fig. 37. Filigrana 3

Fig. 38. Filigrana 4

Fig. 39. Filigrana 2

Como hemos explicado arriba, el manuscrito parece ser de dos manos con varios estilos, según los conjuntos, que alternan de la siguiente manera: fol. 1v-82v. (A); 83v-85r. (B1); 85v-89v. (B); 90v-100v. 10 (A); 100v. 11-101r. 10 (B); 101r. 11-101v. 3 (A); 101v. 4-101v. 10 (B); 101v. 11-102r. (A); 102v. (B); 103 (A); 104r. (B); 104v-124r. (A); 124v-187r.12 (B); 187r.13-187v. (A); 188r-189v. 16 (B); 189v. 17-24 (A); 190r. 1-9 (B); 190r. 10-24 (A); 190v-195r. (B); 195v-196v. (A); 196v-197r. (B); 197v-198v. (A); 199r-199v. (B); 199v-201r. (A); 201v. (B); 202r. (A); 202v-204v. (B); 204v-205r. (A); 205v-213r. (B); 213v-214v. (A); 215r-216r. (B); 216v-219r. (A); 219v-220v.1 (B); 220v.1-221r.8 (A); 221r.9-226v. (B); 226r.^{bis} (B); 226^{bis}v-228r. (A); 228v-229r. (B); 229v-230r. (A); 230v-233r. (B); 233r-235r. (A); 235v. (B); 236r-241r. (A); 241v-243r. (B); 243v-244r. (A); 244v-245r. (B); 245v-246r.1 (A); 246r. (B); 246v-247r. (A); 247v-248r. (B); 248v-250v. (A); 251r. (B); 251v-252r. (A); 252v-253r. (B); 253v-262r. (A); 262v. (B); 262v-263r. (A); 262v.1-11 (B); 262v.11-282r.9 (A); 282r-288v. (B) ; 289r-310r. (A); 310v-316v. (B); 316r. (A); 316v. (B); 317r. (A); 317v-329r. (B); 331r-367r.5 (B); 367r.6-368r. (A); 368v-369r.7 (B); 369r.7-371r. (A); 371v-398r. (B); 398^{bis}r-436v.2 (B); 436v.3-437r.2 (A); 437r.2-26 (B); 437v.27-438r.14 (A); 438r.15-24 (B); 438v-444v. (A); 444v-463r.3 (B); 463r.3-463v.3 (A); 463v.3-474v. (B).

2. Ms. 12 olim B

Íncipit original: «Ešte alkiteb eš/ de ašiyentoš maravillošoš/ en-el dījo de Allah i de šu/ menšajero Muḥammad ṣālà/ Allahu ʿalayhi wa-sallam».

« ءَاشْتَا الْكِتٰبْ ءَاشْ/ دَاأَشِيَانْتُشْ مَرَبِلُّشْشْ/ ءَانَالْ دِيجْ دَاأَللهْ إِ دَا شْ/ مَانْشَجٰرْ مُحَمَّدْ صَلَّى أَللهُ عَلَيهِ وَسَلَّم »

Íncipit actual: «B*i*sm*i* *I*ll*ā*h*i* *i*r-r*a*ḥm*ā*n*i* *i*r-r*a*ḥ*ī*m*i*/ [-] r*a*b*bi* *i*l-ʿ*a*l*a*m*ī*n*a* *i*r-r*a*ḥm*ā*n*i*/ *i*r-r*a*ḥ*ī*m*i* l*a*k*a* y*a*wm*u* *u*d-d*ī*n*i*».

« بسم الله الرحمٰن الرحيم/ [ ] رب العالمين الرحمن/ الرحيم لك يوم الدين »

Explicit: «Fuwe rrecontado por-el-men/šajero de Allah ṣʿm que-/l dišo toda alḥasana-šera/ pešo el-diya del-juiçiyo/ al-kereyente ∴».

Tamaño *in 4.º* menor: 195 mm x 130 mm (debido al guillotinado, especialmente visible con la foliación y los reclamos, era al menos 5 mm más ancho y entre 5 y 10 mm más alto). Está en muy buen estado de conservación, excepto el último folio del cuaderno añadido. Se notan unas pocas manchas de humedad (fol. 369-417) que no dificultan excesivamente la lectura. Sin embargo, la reencuadernación moderna recortó partes inferiores del texto, además de la mayoría de los reclamos, e imposibilita muchas veces la lectura en el borde interior, con un margen que desaparece.

La encuadernación moderna es en piel entera, con 4 nervios en el lomo. La plana está sin decoración mientras que el lomo tiene dorado: una línea doble y un motivo geométrico / «CÓDICE ALJAMIADO» / motivo / motivo / motivo y dos líneas dobles; al inicio y al final, 1 guarda fija (papel tela) y 3 volantes (papel pergamino); signatura moderna a lápiz en el ángulo superior derecho del verso de la última guarda –a la latina–; corte coloreado de rojo morado con la nueva encuadernación.

Debido a la reencuadernación moderna, la composición no se puede apreciar sino para el inicio: 1 senión [I-XII], 1 hoja, 2 seniones [1-12]-[13-24], 1 cuaternión [25-32], 2 quiniones [33-42]-[53-62]. Al manuscrito original, se añadió un cuaderno de 13 folios, encuadernado con papel más grueso, dando, con las 3 hojas de guarda modernas: [3]+[13]+[1]+[513]+[3]+[1]+[3]. Una inversión entre los fol. 6 y 7 viene indicada con una nota a lápiz que quizá remita a una foliación antigua hoy desaparecida: «Esta hoja está fuera de sitio (al leer paginación) ver siguiente».

La caja de escritura tiene un promedio ponderado de 172,5 mm de altura por 107 mm de anchura con 10, 6, 5, 9 mm de márgenes y 15 líneas por plana[33]. Se escribe en una única columna por plana, excepto en los folios 125, 126 y 127r, en los que se distribuye el texto en dos columnas desiguales (≈ 57,5 mm y 42,5 mm). Pautado a punta seca y a lápiz negro que se distingue en un gran número de folios entre el fol. 344 y el fol. 435r (fol. 344r, 345r, 346r, 347r, 349r, 350r, 351r, 352r, 353r, 357r, 359r, 360r, 361r, 362r, 364r, 366r, 368r, 370r, 385r, 387, 388r, etc.). También aparece un pautado a punta seca de 13 líneas, que corresponde a la última sección, en los últimos folios blancos del manuscrito original.

33. Detalle de las cajas de escritura: fol. 1-144v: 179 x 106 mm / 10, 6, 5, 9 mm de márgenes / 15 l./pl.; fol. 145r-212v: 162 x 111 mm /15, 15, 7, 5 mm / 14 l./pl.; fol. 213v-218v: 181 x 114 mm / 2, 12, 3, 4 mm / 17 l./pl. [15-20 l.]; fol. 219v-263r: 168 x 113 mm / 8, 16, 6, 3 mm / 15 l./pl.; fol. 263v-318v: 178 x 97 / 9, 7, 0, 20 mm / 15 l./pl.; fol. 319r-435v: 183 x 103 mm / 8, 4, 0, 18 / 15 l./pl.; fol. 436r-481v: 155 x 114,5 / 23, 17, 2, 9 mm / 15 l./pl.; fol. 481r-511v: 145 x 95 mm / 30, 21, 8, 25 / 13 l./pl.; fol. 512r-513v: 148 x 100 / 19, 25, 1, 20 mm/ 14 l./pl.

Foliación moderna a plumilla con tinta negra en el ángulo superior derecho del verso del fol. 1 al 413, recortada a veces por la encuadernación. Posible foliación antigua entre los fol. 197 y 200, con números 144, 147, 146, 145 respectivamente.

La escritura es de tipo magrebí con las habituales pecularidades gráficas. La tinta es negra para el texto, roja para ciertos resaltes como los títulos, nombres propios o el nombre de *Allāh* –nunca con *alif* de prolongación suprascrita–, para ciertas vocalizaciones o unas decoraciones. Es excepcionalmente amarilla (texto: fol. 470r, 470v; vocalización fol. 32v; decoración 174r, 179r, 190v, 231v, 232r, 318v, 324r; manecilla: fol. 456v) y aún más verde (fol. 174r; 179r, 190v). El resalte también se hace con un trazo más grueso para aleyas coránicas, nombres propios o elementos claves.

Los motivos decorativos, si no escasean, tampoco puede decirse que abunden, aunque sean más numerosos que en otros códices. En comparación con el otro manuscrito, resultan un poco más simples, con excepción de un par de cenefas. Notamos motivos decorativos vegetales (Im. 46 y 48)[34], orlas y cenefas (Fig. 50-52)[35] y cartucho con escrituras pseudocúficas (Fig. 49) la mayoría de las veces[36], al inicio o al final de las secciones, además de manecillas (Fig. 47) o marginalias para llamar la atención o erratas corregidas en pequeños elementos. Solo consta de un par de ilustraciones, unas flores (fol. 29r) guillotinadas en el margen exterior (Fig. 46.1 y 46.2).

Si bien el tamaño *in 4.º* dificulta la identificación de filigranas, la apretura de la nueva encuadernación la hace aún más difícil. No obstante, se puede adivinar en los fol. 2, 8, 10, 11, 13, 16 y seguro otros, el inicio de una cruz latina en un escudo en forma de lágrima y la punta con las iniciales «B. C.» que se parece al n.º 5680 de Briquet (Madrid, 1576). A partir del final, puede adivinarse una flor trilobulada –o un trébol– conectada a una parte circular (fol. 507, 504, 493, 487) que podría ser la misma filgrana que el ms. *olim* C y corresponde al n.º 14 039 de Briquet, fechado en 1589 en Saumur, por la línea curva en el interior de la esfera.

Como hemos indicado arriba, si exceptuamos la mano del cuaderno coránico añadido, notamos dos manos conocidas en el fondo almonacidense que se alternan. Repartición de manos: 1v-8v. (A); 9r. (B); 9v-10r. (A); 10v-14r. (B); 14v. (A); 15r-17r. (B); 17v-18r.8 (A); 18r.8-15 (B); 18v-25r. (A); 25v-26v. (B); 27 (A); 28r. (B); 28v-29r. (A); 29v-30r.8 (B); 30v.8-30v. (A); 31r. (B); 31v. (A); 32v-35r. (B); 35v. (A); 36r-37v. (B); 38r-38v. (A); 39r-40r. (B); 40v-55r. (A); 55v-56r.5 (B); 56r-75r.5 (A); 75r.6-15 (B); 75v-78v. (A); 79r. 1-7 (B); 79r.7-79v. (A); 80r. (B); 80v-81v. (A); 82r-102v. (A); 103r-103v. 6 (B); 103v. 7-104r. (A); 104v. (B); 105r-199r. (A);

34. Motivos: fol. 44v, 46r, 55r, 57r, 66v, 73r, 75r, 84v, 89r, 92v, 107r, 110r, 112r, 138v, 154r, 175v, 227r, 229v, 231v, 232r, 233r, 244v, 253r, 258v, 263r, 263v, 264r, 265r, 265v, 269v, 270r, 278r, 286v, 292v, 297r, 480r.

35. Orlas y cenefas: fol. 1v, 48v, 174r, 179r, 190v, 220v, 239v, 256r, 306v, 312v, 318v, 324r, 339r, 358r, 370r.

36. Cartucho y adornos pseudocúficos: fol. IV, 408v, 409v, 410r-415v, 417r, 420r.

199v. (B); 200r-219r. (A); 219v-220r. (B); 220r-226v. (A); 227r-229r. (B); 229r-230r. (A); 230v-236v. (B); 237r-238r. (A); 238v. (B); 239r-239v. (A); 240r-241v. (B); 242r-242v. (A); 243r-245r. (B); 245v. (A); 246r-246v. (B); 247r-248r. (A); 248v. (B); 249r-249v. (A); 250r-253r.3 (B); 253r.4-15 (A); 253v-254r. (B); 254v. (A); 255r. (B); 255v. (A); 256r. (B); 256v. (A); 257r-259r. (B); 259v. (A); 260r-261v. (B); 262r-263r. (A); 263v-264v. (B); 265r-267r. (A); 267v-268r.4 (B); 268r.5-268v.15 (A); 268v. 15-269v. (B); 270r-270v. (A); 271r.1-6 (B); 271r. 6-272r. (A); 272v.1-4 (B); 275v.4-273v. (A); 274r-275v.2 (B); 275v-276v. (A); 277r. (B); 277v. (A); 278r. (B); 279 (A); 280r. (B); 280v-283r. (A); 283v-284r. (B); 284r-285r. 10 (A); 285r.10-285v.9 (B); 285v.10-286v. (A); 287r. (B); 287v. (A); 288r. (B); 288v. (A); 290r-290r. (B); 290v-291r. (A); 291v. (B); 292r-297v. (A); 298r-302v. (B); 303r-308v. (A); 309 (B); 310 (A); 311r. (B); 311v-318v. (A); 319r. (B); 319v-325r. (A); 335v-327v. (B); 328r. (A); 328v-338v. (B); 339 (A); 340r-342r. (B); 342v. (A); 343r-344r. (B); 344v. (A); 345r. (B); 345v-394r. (A); 394v-395v. (B); 396 (B); 397r. (B); 397v. (A), 398r-400r. (B); 400v-401r. (A); 401v-403r. (B); 403v-404r. (A); 404v-405v. (B); 406r-408v. (B); 409r. (A); 409v-445v.9 (B); 445v.9-446r. (A); 446v-466v. (B); 467 (A); 468r-470r. (B); 470v-473v. (A); 474r-478r. (B); 478r-480r. 10 (A); 480r. 11-484r. (B); 484v-508r. (A); 508v-510v.3 (B), 510v.4-512r. (A); 512v. (B); 513v. (A, B); guarda (B?).

Apéndice de imágenes

1. Imágenes del ms. 11

Cartucho y escrituras pseudocúficas (40)

Fig. 40. Fol. 2v

Cenefas y orlas (41)

Fig. 41.1. Fol. 7v

Fig. 41.2. Fol. 17v

Fig. 41.3. Fol. 13v

Fig. 41.4. Fol. 20r

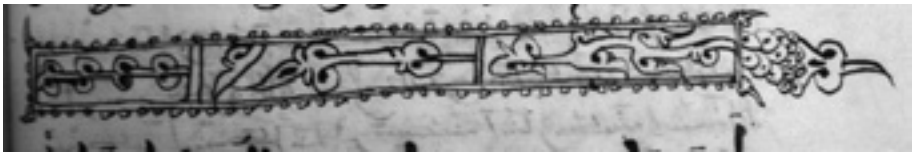

Fig. 41.5. Fol. 47v

Fig. 41.6. Fol. 57v

Fig. 41.7. Fol. 64r

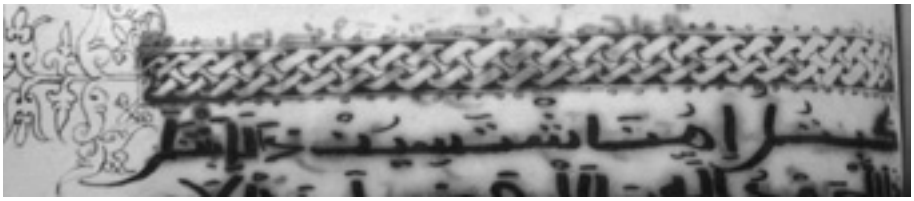

Fig. 41.8. Fol. 226^{bis}r

Fig. 41.9. Fol. 443v

Fig. 41.10. Fol. 347r

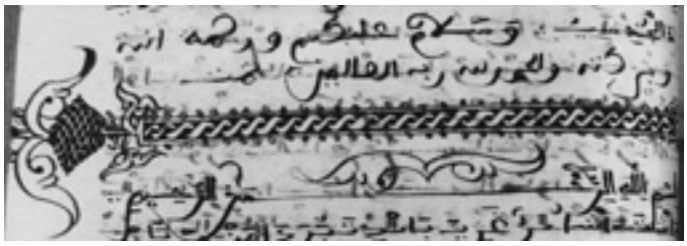

Fig. 41.11. Fol. 438r

Motivos vegetales (42)

Fig. 42.1. Fol. 263r

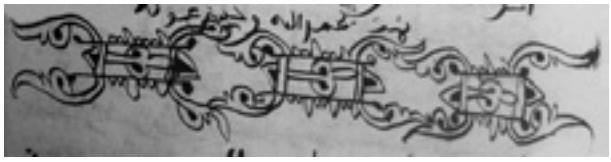

Fig. 42.2. Fol. 100v

Fig. 42.3. Fol. 262v

Fig. 42.4. Fol. 108r

Fig. 42.5. Fol. 111v

Fig. 42.6. Fol. 5v

Manecillas (43)

Fig. 43.1. Fol. 190r

Fig. 43.2. Fol. 8r

Fig. 43.3. Fol. 272r

Fig. 43.7. Fol. 250v

Fig. 43.4. Fol. 273r

Fig. 43.5. Fol. 279r

Fig. 43.6. Fol. 277v

Resaltes (44) y marginalia (45)

Fig. 44.1. Fol. 250v

Fig. 44.2. Fol. 265r

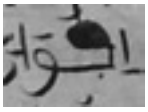

Fig. 44.3. Fol 8r

Fig. 44.4. Fol. 445v

Fig. 45.1. Fol. 45v

Fig. 45.2. Fol. 44v

Fig. 45.3. Fol. 68v

Dibujos figurados (46)

Fig. 46.1. Fol. 21v

Fig. 46.2. Fol. 21v

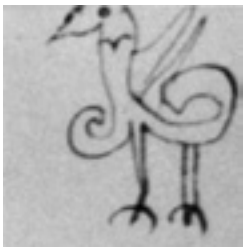

Fig. 46.3. Fol. 20v

Fig. 46.4. Fol. 119r

Fig. 46.5. Fol. 14r

2. Imágenes del ms. 12

Flores y motivos vegetales (46 y 48)

Fig. 46.1. Fol. 89r

Fig. 46.2. Fol. 29r

Fig. 46.3. Fol. 470v

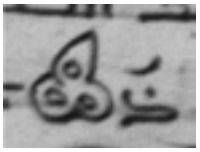

Fig. 46.5. Fol. 224v

Fig. 46.6. Fol. 268v

Fig. 46.4. Fol. 48v

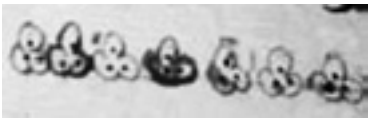

Fig. 46.7 Fol. 381r

Manecillas (47)

Fig. 47.1. Fol. 208v

Fig. 47.2. Fol. 84v

Fig. 47.3. Fol. 456v

Fig. 48.1. Fol. 268v

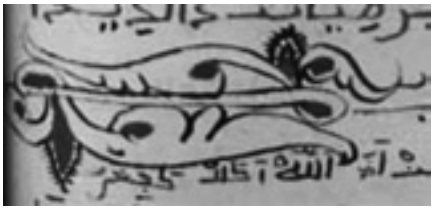

Fig. 48.2. Fol. 263v

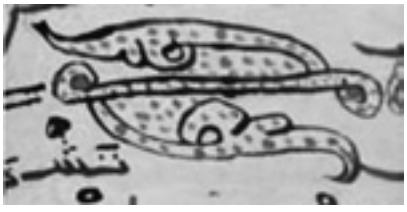

Fig. 48.3. Fol. 231v

Fig. 48.4. Fol. 278v

Fig. 48.5. Fol. 480r

Fig. 48.6. Fol. 229v

Cartucho con escrituras pseudocúficas (49)

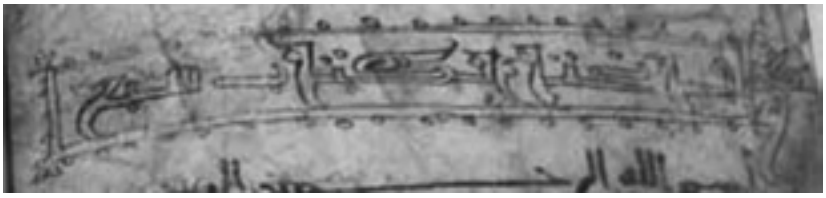

Fig. 49. Fol. Iv

Orlas y cenefas (50-52)

Fig. 50.1. Fol. 174r

Fig. 50.2. Fol. 358r

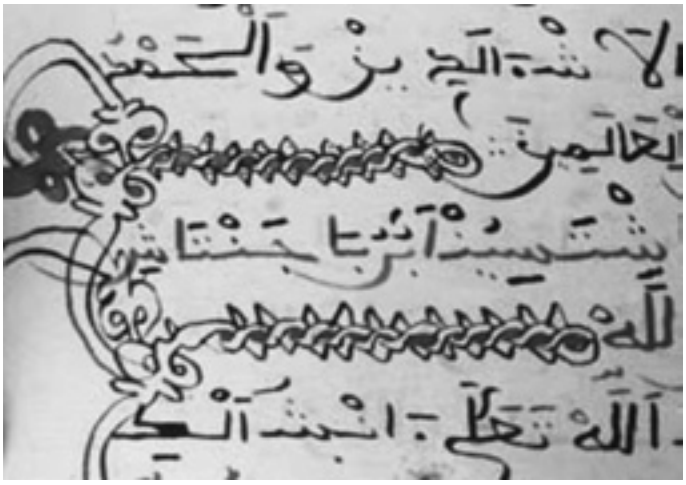

Fig. 50.3. Fol. 324r

Fig. 50.4. Fol. 339r

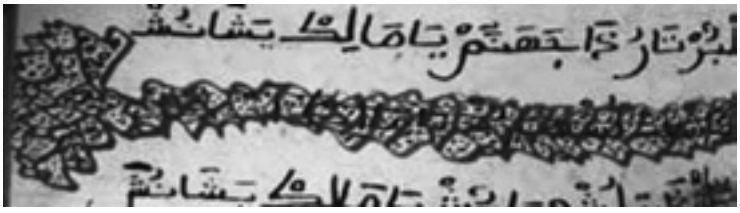

Fig. 51. Fol. 255r

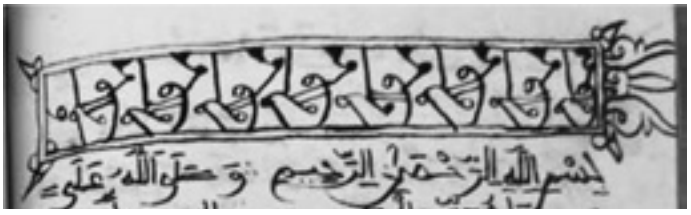

Fig. 52.1. Fol. 22v

Fig. 52.2. Fol. 19r

Fig. 52.3. Fol. 179r

Bibliografía

1. Fuentes primarias

Barcelona, Biblioteca de Catalunya [B. Cat.], mss. 680, 1420.

Madrid, Biblioteca Nacional de España [BNE], mss. 4944, 4871, 5306, 5354, Res. 245.

Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia [BRAH], ms. 11/9415 *olim* T-19.

Madrid, Biblioteca Tomás Navarro Tomás, Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC [CSIC], mss. Resc/3, Resc/6, Resc/8, Resc/9, Resc/13, Resc/14, Resc/17, Resc/24, Resc/25, Resc/30, Resc/33, Resc/37, Resc/40, Resc/52, Resc/53, Resc/58, Resc/62, Resc/64, Resc/98, Resc/101.

Nueva York, Columbia University Library, ms. Or 515 folio *olim* Colegio de las Escuelas Pías de Zaragoza, ms. C.

Roma, Biblioteca Angelica, ms. Oriental 88.

Zaragoza, Colegio de las Escuelas Pías de Zaragoza [CEP], mss. 11 *olim* 26 *olim* D, 12 *olim* B.

Zaragoza, Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón [FDHCA], ms. L771-4.

2. Ediciones y estudios secundarios

Amer Kadhim, M. (2017a). *"El día del Judiçio". Textos aljamiado-moriscos sobre el juicio final (ediciones, estudios y vocabularios)* (tesis doctoral inédita). Oviedo: Universidad de Oviedo.

Amer Kadhim, M. (2017b). El *Ġarā'ib al-nuḫab fī raġā'ib al-šuʿab*, de al-Sāḥilī (1279-1353), un unicum tenido por perdido. En R. Pocklington (Ed.), *Actas del los Simposios de la Sociedad Española de Estudios Árabes. Almería 2015-Toledo 2016*, Vol. 2, pp. 203-242. Almería: Sociedad Española de Estudios Árabes.

Amer Kadhim, M. (2017c). El *Ġarā'ib al-nuḫab fī raġā'ib al-šuʿab*, de al-Sāḥilī (un *unicum* de la Biblioteca Angelica). En P. Divizia & L. Pericoli (Eds.), *Atti del Convegno internazionale di Filologia Italiana e Romanza: Il viaggio del testo. Brno, 19-21 giugno 2014*, pp. 359-375. Alessandria: Edizioni dell-Orso.

Asín Palacios, M. (1926). Logia et agrapha Domini Iesus apud Moslemicos. En *Patrologia orientalis*, Vol. 19, pp. 529-624. Paris: Firmin-Didot et Cº.

Attou, N. (2004). *Los sermones de Ibn Nubata, según el manuscrito hallado en Almonacid de la Sierra*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de http://eprints.ucm.es/9094/

Barkaï, R. (1983). Une invocation musulmane au nom de Jésus et de Marie. En *Revue de l'histoire des religions*, *200*(3), pp. 257-268. https://doi.org/10.3406/rhr.1983.4481

Berkey, J.P. (2001). *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Seattle/London: University of Washington.

Bernabé Pons, L.F. (2010). Los manuscritos aljamiados como textos islámicos. En A. Mateos Paramio & J.C. Villaverde Amieva (Eds.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, pp. 27-44. Madrid: SECC.

Brisville-Fertin, O. (2016). *Réflexions sur les pratiques cultuelles mudéjares et morisques*. Presentado en XIX Rencontres du Diwân, Casa de Velázquez, Madrid.

Brisville-Fertin, O. (2017). *"Dereçart-é en la derecha carrera": Prédica y predicadores aljamiados*. Presentado en Seminari d'Estudis medievals, Institut Milà i Fontanals – CSIC.

Brisville-Fertin, O. (2018a). Quelques réflexions sur le statut et les fonctions des traductions *aljamiadas* de prédication. En *Cahiers d'Études hispaniques médiévales*, *41*, pp. 275-296.

Brisville-Fertin, O. (2018b). *Aljama mudéjare et minorité morisque : le discours des alfaquis comme définition des frontières communautaires*. Presentado en 3e Journée des doctorants de l'UdL en Histoire de l'Islam. Lyon.

Brisville-Fertin, O. (2019a). La predicación aljamiada: en torno a la religiosidad mudéjar y morisca. En L.G. Jones & A. Dupont-Hamy (Eds.), *Jewish, Christian, and Muslim Preaching in the Mediterranean and Europe*. Turnhout: Brepols.

Brisville-Fertin, O. (2019b). *La communauté dans le discours* aljamiado. Presentado en Séminaire de médiévistes du CIHAM-UMR 5648. Lyon: Université Jean Moulin-Lyon 3.

Brisville-Fertin, O. (2019c). *La production en roman des minorités mudéjares et morisques d'Aragon et de Castille (XVe-XVIe siècle): l'aljamiado comme discours de communautés*. Presentado en Les minorités dans l'Espagne médiévale et moderne XVe-XVIIIe siècles. Madrid: Colegio de España.

Brisville-Fertin, O. ([en prensa]). The Socio-linguistics of Aljamia and Aljamiado. En A. Montaner Frutos & H. Bamford (Eds.), *A Companion to Aljamiado Literature*. Leiden: Brill.

Busto Cortina, J.C. (1992). *El Alkitāb de Çamarqandī. Edición del ms.4871 de la BNM* (tesis doctoral). Oviedo: Universidad de Oviedo.

Colominas Aparicio, M. (2014). Disputa con los cristianos. En D. Thomas, J. Chesworth, J. Azumah, S. Grodź, A. Newman, & D. Pratt (Eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 6: Western Europe (1500-1600)*, pp. 43-48. Leiden/Boston: Brill.

Colominas Aparicio, M. (2016). *The Religious Polemics of the Muslims of Late Medieval Iberia. Identity and Religious Authority in Mudejar Islam* (tesis doctoral). Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.

Colominas Aparicio, M. (2018). *The Religious Polemics of the Muslims of Late Medieval Iberia. Identity and Religious Authority in Mudejar Islam*. Leiden: Brill.

De la Puente, C. (2009). Ibn ʿAttāb. En J. Lirola Delgado & J.M. Puerta Vílchez (Eds.), *Biblioteca de al-Andalus*, Vol. 2, pp. 430-432. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.

Fernández Fernández, M.J. (1987). *Libro de los castigos (Ms. aljamiado nº 8 de la Biblioteca de la Junta). Edición, introducción, estudio lingüístico y glosario* (tesis doctoral inédita). Oviedo: Universidad de Oviedo.

González Palencia, Á. (1922). Folklore marroquí. En *Revista Hispano-Africana*, *1* (7-8 julio-agosto), pp. 220-222.

Harvey, L.P. (1967). "Mancebo" as a Calque of Arabic 'abd, or How el Mancebo de Arévalo Got His Name. En *Modern Philology*, *65*(2), pp. 130-132.

Idris, H.-R. (1956). Le crépuscule de l'école mālikite kairouanaise (fin du XIe siècle). En *Cahiers de Tunisie*, *16*, pp. 494-507.

Jansen, J.J.G. & Radtke, B. (1954). Wāʿiẓ. En *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden: Brill. Recuperado de http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopedie-de-l-islam

Jones, L.G. (2012). *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jones, L.G. & Brisville-Fertin, O. ([en prensa]). The Preaching and Sermon of Muslims under Christian Rule (Mudejars and Moriscos). En A. Montaner Frutos & H. Bamford (Eds.), *A Companion to Aljamiado Literature*. Leiden: Brill.

Kontzi, R. (1974). *Aljamiadotexte*, Vols. 1-2. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Longás Bartibas, P. (1915). *Vida religiosa de los moriscos*. Madrid.

Madelung, W., Rahman, M., Landau, J.M., Yapp, M.E. & Robinson, F.C.R. (1954). Madjlis. En *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden: Brill.

Martínez de Castilla Muñoz, N. (2004). *Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado T-19 de la Real Academia de la Historia* (tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Martínez de Castilla Muñoz, N. (2010). *Una biblioteca morisca entre dos tapas* (édition partielle de sa thèse de doctorat soutenue en 2004). Zaragoza: IEIOP.

Montaner, A. (1988). El depósito de Almonacid y la producción de la literatura aljamiada (En torno al ms. Misceláneo XIII). En *Archivo de filología aragonesa*, *41*, pp. 120-152.

Morán Arias, C. (1993). *Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado-morisco n° LIII de la Junta de Ampliación de Estudios* (tesis inédita). Oviedo: Universidad de Oviedo.

Muranyi, M. (1997). *Beiträge zur Geschichte der hadit-und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5.Jh.D.H. Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Narváez Córdova, M.T. (Ed.). (2003). *Tratado [Tafsira] del Mancébo de Arévalo*. Madrid: Trotta.

Ribera Tarragó, J. & Asín Palacios, M. (1912). *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*. Madrid: Imprenta Ibérica - E. Maestre.

Roza Candás, P. (2014). Recetarios mágicos moriscos: bebrajes, talismanes y conjuros aljamiados. En E. Lara & A. Montaner (Eds.), *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, pp. 555-578. Salamanca: Publicaciones de la SEMYR.

Roza Candás, P. (2017). De Ávila a La Meca: Notas en torno a una *riḥla* aljamiada inédita. En *Actas del XIII SIM*, pp. 353-364. Teruel: CEM.

Roza Candás, P. (2018). *Treslado i memoria de ida i de venida hasta Maka. La peregrinación de 'Omar Patōn*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

VÁZQUEZ, M.Á. (2007). *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiada morisca*. Madrid: Trotta.

VILLAVERDE AMIEVA, J.C. (2010). Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias. En A. MATEOS PARAMIO & J.C. VILLAVERDE AMIEVA (Eds.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, pp. 91-128. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

ZIRKER, H. (2016). Koran – Transliteration. Recuperado de http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10802

RESUMEN

Más de un siglo después de la breve nota publicada en el catálogo de Ribera y Asín de los manuscritos de la Junta, se dan a conocer los dos manuscritos inéditos que conservan hoy las Escuelas Pías de Zaragoza. En una primera parte, una presentación de los contenidos sintetiza la riqueza de ambos códices (nuevos testimonios o textos desconocidos). Un análisis de las manos consigue identificar a los copistas y relacionarlos con el resto de la producción aljamiada del mismo hallazgo de Almonacid de la Sierra. Se concluye el análisis con otras posibles relaciones con el resto del corpus. Un anexo codicológico y un apéndice de imágenes complementan el primer estudio. La segunda parte proporciona una relación completa y detallada de los contenidos de ambos códices, identificando en el corpus aljamiado los demás testimonios y precisando, llegado el caso, las ediciones y los estudios al respecto.

Palabras claves: códices aljamiados, Escuelas Pías de Zaragoza, taller Escribano, hallazgo de Almonacid de la Sierra.

ABSTRACT

More than a century after the brief note in Ribera & Asin's catalogue, this study presents the two unknown codices conserved in the Escuelas Pías of Zaragoza. In the first part, the content is summarized to highlight the richness of both manuscripts (new witnesses and unknown texts). An analysis of the main handwritings allows to identify the copyists and to relate them to the rest of the Almonacid de la Sierra discovery. It also exposes other possible connections. A codicological annex and an appendix of pictures close the first study. Finally, this work offers the complete and detailed composition of both manuscripts in a second article. It identifies the other textual withnesses and specifies the editions and studies, if they exist.

Key words: Aljamiado manuscripts, Escuelas Pías de Zaragoza, Escribanos' workshop, Almonacid de la Sierra discovery.

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.02
Para citar este artículo:
Resines, Luis, «La conversión de los moriscos en la *Doctrina Christiana* de Pedro Ramiro de Alba».
Sharq Al-Andalus, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.02

LA CONVERSIÓN DE LOS MORISCOS EN LA *DOCTRINA CHRISTIANA* DE PEDRO RAMIRO DE ALBA

*Luis Resines**

«Moro fue mi padre, y Moro quiero yo ser»: en este aforismo condensa el Maestro Jaime Pérez, arcediano de Albarracín, el íntimo convencimiento y la resistencia al cambio de religión por parte de muchos moriscos.

Cuando se nos transmiten ideas, criterios y formas de vivir, todo ser humano se impregna de la educación que recibe, sin resistencia. Salvo casos excepcionales, si está fuera de toda cuestión la bondad de quienes nos los transmiten (padres y abuelos), esa herencia recibida tiene muchas más probabilidades de echar hondas raíces, y de ahí que cambiarla por otra resulta más difícil. Esto es especialmente complejo en el caso de los convencimientos religiosos. Es verdad que se pueden constatar cambios, conversiones; pero no es menos verdad que resulta laborioso trocar unos convencimientos por otros distintos. Cuando esto se produce, la revulsión interna tiene una expresión en la modificación externa de la conducta, por la aceptación de las nuevas formas religiosas.

Sin embargo, no es habitual el cambio de una religión a otra, y menos aún lo es cuando se trata de un cambio impuesto por la presión. En todo creyente sincero, de la religión que sea, existen unos convencimientos íntimos, que son fruto de la educación y la transmisión familiar, junto con la reflexión y búsqueda de razones propias para despejar dudas, asumir certezas y consolidar lo ya sabido. Cuando el creyente forma también parte de un grupo mayoritario, a las razones personales se suman razones sociales de compartir lo que otros muchos piensan y sienten. Esto aparece aún más claro cuando se trata de una persona en quien las razones propias resultan muy flojas, y actúa casi exclusivamente por razones sociales que sostienen su actuación mientras se encuentra en el seno de la mayoría.

Al contrario, cuando se trata de grupos religiosos minoritarios, los vínculos que enlazan a sus integrantes son tan fuertes que difícilmente se resquebraja la unidad. Hay una relación directa, porque cuanto mayor es la presión

* Estudio Teológico Agustiniano (Valladolid).

externa hacia el grupo reducido, es mayor la cohesión interna entre sus miembros. En este caso, las razones sociales pueden llegar a tener más importancia que las motivaciones religiosas personales de cada uno de los individuos. Y si en esas circunstancias se produce algún cambio religioso íntimo y sincero, la persona ha de arrostrar el enfrentamiento de toda la comunidad. En definitiva, es la razón que movía a los moriscos a hacer suya la afirmación «Moro fue mi padre, y Moro quiero yo ser»[1].

A medida que fue avanzando la Reconquista, los reductos musulmanes que quedaban en la península ibérica se compactaban más y más ante la presión a la que se veían sometidos. Cuando se produjo la toma de Granada (1492) quedaron y se mantuvieron dos colectivos que respondían a estas características: moros y judíos. Las capitulaciones de Santa Fe garantizaban a ambos la tolerancia en las vivencias religiosas respectivas. El benemérito arzobispo Hernando de Talavera, profundamente respetuoso, emprendió entre otras tareas conversaciones con alfaquíes y rabinos en orden a dialogar sobre sus criterios religiosos, deseoso de llegar a suscitar conversiones[2]. Su talante comprensivo se ganó el respeto de ambos grupos. Cuando el 31 de marzo de 1492 se decretó la expulsión de los judíos, el diálogo se redujo al colectivo de los musulmanes. Las conversiones que se produjeron fueron sinceras y reflexionadas, aunque fueran escasas en cantidad.

Pero existe documentación que avala que había quienes urgían a los Reyes Católicos para que la conseguida unidad política viera también su culminación en la unidad religiosa, para lo cual recomendaban la expulsión de los musulmanes que no se convirtieran, como se había producido la de los judíos, pensando que con ello se hacía un beneficio a la nación y que no se ocasionaba daño a los que se vieran obligados a exiliarse a Berbería. En cuestión de unos años se relajó lo prometido en las capitulaciones de Santa Fe, con la vista puesta en otro objetivo: la supresión del islam en la nación[3]. La rebelión del Albaicín en diciembre de 1500 fue el detonante. Los ánimos exaltados de los musulmanes y el recurso a las armas hubieron de ser frenados por Hernando de Talavera, quien, a pecho descubierto y portando una cruz, ofreció su ascendiente para frenar la violencia. Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de To-

1. Más breve aún es la expresión: «mi Padre moro, yo moro», que aparece en otro catecismo para la conversión de los moriscos empleado en Granada, manuscrito, 1566, f. 5r. (L. Resines, *Catecismo del Sacromonte y Doctrina christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*. Madrid, C.S.I.C., 2002). Véase M. García-Arenal, "Mi padre moro, yo moro: The inheritance of Belief in Early Modern Iberia", en M. García-Arenal (ed.), *After conversión: Iberia and de Emergence of Modernity*, Leiden, Brill, 2016, pp. 304-335.

2. I. Iannuzzi, "Evagelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos", *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 30, 2011, pp. 53-62; Id. "Hernando de Talavera", en *Christian – Muslim Relations. An Annotated Bibliography. Vol. 6: Western Europe (1500-1600)*, Leiden, Brill, 2016, pp. 60-66.

3. I. Poutrin, "Los derechos de los vencidos. Las Capitulaciones de Granada (1491)", *Sharq Al-Andalus*, 19, 2008-2010, pp. 11-34; Id., *Convertir les Musulmans. Espagne 1491-1609*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

ledo, presente en Granada para conseguir resultados más cuantiosos que los que había obtenido Hernando de Talavera, acudió a las medidas de presión y en cinco días se bautizaron precipitadamente 3.000 musulmanes a punta de espada: había surgido los moriscos.

El historiador Luis de Mármol Carvajal transmite unas noticias en las que hace recaer las culpas sobre Hernando de Talavera, por improvisar aquellos bautizos masivos; y sobre los moriscos, por no estar dispuestos a modificar sus conductas:

> "Esta conversión hizo el bendito arzobispo de Granada, dándoles el sagrado baptismo sin prevención de catecismo, y sin instruirlos primero en las cosas de la fe, porque acudía tanta multitud de gente a convertirse, y era tan grande la necesidad que había de brevedad, que no daba lugar a poderlos instruir, mas la diligencia y cuidado de los prelados lo habrían suplido si los moriscos quisieran olvidar las ceremonias, trajes y costumbres que tenían juntamente con la secta y se preciarían ser y parecer en todo cristianos, cosa que jamás se pudo acabar con ellos"[4].

La situación no era exclusiva de la ciudad de Granada, sino que se extendía a la actual provincia, especialmente a Las Alpujarras, a la zona montañosa de Guadix, y desde allí a Murcia y toda la región levantina.

La situación se mantuvo

Un cuarto de siglo después, Carlos V permaneció en Granada durante unos meses. Le hicieron sabedor de la queja por parte de los cristianos viejos de que los moriscos, ya bautizados, continuaban viviendo como si no lo fueran y sus costumbres –civiles: vestido, lengua, comidas… y religiosas: observancia del viernes, ramadán, baños…– permanecían inalterables, lo que hacía sospechar que el bautismo había sido mera apariencia. Carlos V encargó una comisión que examinara el asunto por medio de una visita a los núcleos más notables. Los comisionados fueron Gaspar de Ávalos, obispo de Guadix; el franciscano Antonio de Guevara; el licenciado Utiel; el doctor Quintanar y el canónigo Pedro López. La conclusión a que llegaron y ofrecieron al rey era que resultaba muy conveniente que los moriscos dejaran las costumbres que tenían desde antes de sus bautizos y adoptaran las costumbres de los cristianos viejos. Por tal motivo, Carlos V convocó una junta que se celebró en la Capilla real de Granada, a finales de 1526, a la que asistieron Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla; Juan Tavera, arzobispo de Santiago; Pedro Ramiro de Alba, arzobispo electo de Granada que aún no había sido ordenado, a la espera de las bulas pontificias[5]; Gas-

4. L. del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada...* (Málaga, Juan René, 1600); Estudio, edición y notas de Javier Castillo Fernández, Granada, Universidad de Granada, Tres Fronteras Ediciones, Diputación de Granada, 2015, p. 97.

5. Recibió el episcopado el 19 de diciembre del mismo 1526, en Granada.

par de Ávalos, obispo de Guadix y Antonio de Guevara, dos de los que habían participado en la visita previa a los moriscos; Fernando de Valdés, a la sazón obispo de Oviedo, presidente del Consejo Real de Castilla y miembro de la Inquisición, de la que llegaría a ser Inquisidor General en 1546; el doctor Lorenzo Galíndez de Carvajal, que había sido profesor de Derecho canónico en Salamanca; y el comendador Francisco de los Cobos[6].

Resultado de tal reunión fueron una serie de disposiciones con las que se tomaban medidas coercitivas para que los moriscos modificaran sus costumbres, tal como se venía recomendando. Anteriormente la reina Juana de Castilla había promulgado una serie de normas que iban en la misma dirección, para que se ejecutasen en el término de seis años, que se prorrogaron otros diez más. El mismo Carlos V había exigido en 1518 la puesta en vigor de tales normas, pero pronto cedió a las súplicas de la comunidad morisca, estimulado por la suma de dinero que entregaron a cambio del favor real. En esta ocasión (1526) existía por parte de los moriscos el mismo convencimiento de que sería factible una negociación que suavizara los términos estrictos[7].

Además, en la Junta de la Capilla real, Carlos V tomó la decisión de que se hiciera un catecismo específico que pudiera ser empleado para impulsar la conversión sincera de los moriscos. El encargo recayó en Pedro Ramiro de Alba, arzobispo electo de Granada. El mismo rey que le había oído predicar durante su estancia en Granada le había propuesto, en función del Patronato Regio, como nuevo arzobispo, ya que su predecesor, Pedro Portocarrero había fallecido el 5 de junio de ese mismo año. Todavía no ordenado, Pedro Ramiro asumió la tarea tanto por la obediencia al rey como por responder a las demandas de los asistentes a la Junta. No es tampoco ajeno el convencimiento personal que el mismo Pedro Ramiro tenía respecto al comportamiento de los moriscos.

Pedro Ramiro de Alba, nacido en Alba de Tormes hacia 1480, fue educado a la vera de Hernando de Talavera, cuando este era ya arzobispo de Granada. Parece que fue enviado por él a estudiar cánones, quizá a Salamanca, y, de retorno a Granada, ocupó diversos ministerios una vez ordenado sacerdote. Deseoso de seguir el ejemplo de su mentor, ingresó en la orden jerónima en torno al año 1505. En 1510 fue elegido prior y fue reelegido en varias ocasiones sucesivas, lo que le situó en ese cargo desde 1510 hasta 1525 o 1526. Por entonces le oyó predicar Carlos V, quien le propuso para cubrir la vacante del falle-

6. A. Gallego y A. Gamir, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1996 (ed. facsímil).

7. M. Barrios Aguilera, "Los moriscos granadinos. Entre la evangelización pacífica y la represión", en J. L. Castellano y F. Sánchez Montes (eds.), *Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Población, economía y sociedad*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 14-44. R. Benítez Sánchez-Blanco, "La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos", en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. I, pp. 415-416.

cido arzobispo de Granada. Ordenado obispo el 19 de diciembre de 1526, rigió la sede hasta su muerte producida en 21 de junio de 1528. Era hombre bien dotado intelectualmente; ejemplar en su conducta, exigente consigo mismo y respetuoso con quienes estuvieron a su alrededor[8].

A lo largo del año siguiente, 1527, o en la primera mitad de 1528, Pedro Ramiro redactó y completó su *Doctrina Christiana*. Se desconoce el título exacto, pues el indicado es una aproximación bastante fiable; igualmente se desconoce con absoluta certeza en cuál de los dos años indicados estaba lista la obra. Tampoco se puede afirmar taxativamente si la obra llegó a ser impresa, si bien todas las posibilidades lo indican: se trataba de una labor urgente, avalada por el rey y por los asistentes a la Junta referida.

Era obra que iba más lejos que la *Breve doctrina y enseñanza...* que había hecho imprimir en Granada su primer arzobispo, Hernando de Talavera; este estimó su *Breve doctrina* como un valioso instrumento, que podría ser empleado en Granada con provecho[9]. También iba más lejos que el catecismo escrito por Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente sauer la lengua arauiga*, Granada, 1505, puesto que incorporaba textos impresos en árabe, aunque se reducía a un aprendizaje para la pura repetición de memoria de una cartilla, con un confesionario, y tres formularios de misas en árabe, pero sin razones que apuntaran a la adquisición de un nuevo convencimiento religioso[10].

Si la *Doctrina Christiana* de Pedro Ramiro se imprimió, como es prácticamente seguro, pronto empezaría a utilizarse para Granada y para todo el territorio limítrofe, donde se había detectado con mayor urgencia la situación conflictiva con los moriscos. Sin embargo, no hay forma de corroborar hasta donde llegó su empleo y su implantación real. Suele ser frecuente que el catecismo elaborado por un obispo tenga vigencia durante el tiempo de su vida y resulte ceñida al territorio de su diócesis. Si esto se hubiera cumplido así, habría que reducir su influencia a la diócesis de Granada (quizá incluyendo el territorio de la afín de Guadix), y por espacio de poco más de un año, ya que Ramiro falleció el 21 de junio de 1528. Ahora bien, en esta ocasión, el impulso originado en la Junta de la Capilla real pudo haber prolongado y extendido su influencia.

---

8. J. de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, Madrid, 1600, p. III, l. II, c. XXXIX (Ed. de Rivadeneyra, Madrid, Bailly/Bailliére e Hijos, 1907, v. II, pp. 333-337). I. de Madrid, "Pedro Ramírez de Alba", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. III; Madrid, CSIC, 1972, pp. 2045-2046.

9. L. Resines, *La "Breve Doctrina" de Hernando de Talavera*, Granada, Arzobispado de Granada, 1993. Es prácticamente seguro que esta *Doctrina* la había compuesto Talavera en el tiempo en que ocupó la sede de Ávila, y que valoró como instrumento útil que hizo imprimir de nuevo en Granada. En la misma, salvo una frase breve, todo cuanto presenta tiene como destinatarios a los cristianos viejos, y nada hace pensar en los nuevos convertidos.

10. L. Resines, *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997, pp. 173-268; M.J. Framiñán de Miguel, "Manuales para el adoctrinamiento de neoconversos en el siglo XVI", *Criticón*, 93, 2005, pp. 25-37.

Hay testimonios de que años después los obispos Martín Pérez de Ayala en Guadix (1554) y Pedro Guerrero en Granada (1565) recordaban y urgían las disposiciones adoptadas en la Capilla real en los sínodos que ambos celebraron en sus sedes, aunque no se encuentren en los mismos noticias de que hubiera que emplearse la *Doctrina* escrita por Pedro Ramiro como texto obligatorio, a pesar de los términos un tanto perentorios con que Carlos V se dirigió a Pedro Ramiro[11]. Es fácil apreciar que dejaba la puerta abierta a que cada obispo en su diócesis tomara las decisiones oportunas, para dejar a salvo las prescripciones canónicas sobre la autonomía episcopal. Lo cual se puede traducir en una cierta vigencia más limitada de lo que se podría suponer para todo el territorio en que los moriscos constituían un asunto no resuelto.

Es posible que la implantación de la *Doctrina* de Pedro Ramiro no fuera tan exigente, ya que se produjo una nueva relajación, pues el propio Carlos V había asumido que transcurriera una moratoria a las exigencias que se habían planteado en Granada; las entregas de cuantiosas sumas de dinero producían su efecto y, de nuevo, los moriscos, tras algunos años de verse más presionados, volvían a recobrar la forma habitual de actuar, para desesperación de los cristianos viejos.

En ese tira y afloja hubieron de pasar los años, y cuando en 1560 reinaba ya Felipe II volvió a resurgir el problema y de nuevo los procuradores, en las Cortes de Toledo, urgieron para que los moriscos abandonaran sus costumbres civiles y religiosas y se plegaran a los usos de la mayoría de los cristianos viejos. Los moriscos confiaron en que, como en otras ocasiones anteriores, pudiera haber relajación en las exigencias y demora en los plazos; pero no fue así. Felipe II confirmó la cédula de Carlos V y exigió su cumplimiento.

Muchos moriscos en conjunto, cada comunidad local en particular, percibieron que las cosas habían cambiado notablemente, y que incluso aquellos que no estaban dispuestos a plegarse por la fuerza de los decretos y se declaraban en rebeldía eran perseguidos por cuadrillas destinadas al efecto, que no siempre eran respetuosas con aquellos a los que conseguían capturar. En 1566, otra nueva junta celebrada en Madrid añadió algunas otras disposiciones de nuevo cuño que se sumaban a las ya vigentes. Incluso se produjo alguna recomendación de que en lugar de que se aplicaran a los moriscos todas las disposiciones en bloque, se fuera haciendo progresivamente, para que, habituados a plegarse a las nuevas exigencias, resultara más sencilla una acomodación

11. "Asimismo encargamos a vos, el dicho electo, e a los otros prelados de este reino que cada uno en su diócesi hagáis una instrucción general de un tenor, por donde sean enseñados en las cosas de la fe los dichos nuevamente convertidos. E póngase en ello todo lo que han de creer e saber, e lo que han de hacer como cristianos, e las cosas que no han de hacer porque son ritos y ceremonias de moros; e así ordenada, e acordado con los inquisidores e otras personas de letras, se imprima de molde, y por esta doctrina los predicadores e personas que los han de enseñar, los doctrinen a todos", de la "Instrucción dada a fray Pedro de Alba, electo arzobispo de Granada, para el cumplimiento de lo acordado en cuento a la reforma de los nuevamente convertidos y del clero", 10 diciembre 1526, en Gallego y Gamir, *op. cit.*, p. 212.

gradual "por estar los moros muy casados con sus costumbres [y porque sentirían menos] que se las fueran quitando poco a poco"; pero la recomendación no prosperó y el celoso e intolerante Diego de Espinosa, presidente del Consejo de Castilla, convenció al rey para que se aplicaran en conjunto y sin dilación. Ante tal situación, los ánimos se fueron caldeando y la situación que había sido consentida, aunque mal vista por parte de los cristianos viejos, derivó en un ambiente tenso que día a día se iba enrareciendo.

La reunión de obispos en Valencia

En tan difíciles circunstancias, en los meses que median entre abril de 1567 y febrero de 1568 tuvo lugar una reunión de obispos en Valencia; asistieron Fernando de Loaces, arzobispo de Valencia; Juan de Muñatones, que regentaba la diócesis de Segorbe; Martín de Córdoba, titular de la sede de Tortosa y Gregorio Gallo, de la de Orihuela. En la misma acordaron, desde su visión pastoral[12], una serie de medidas tendentes a incentivar la conversión sincera y real de los moriscos, bautizados, sin duda, pero no cristianos de corazón, apegados a sus usos y costumbres, y sobre todo a sus creencias previas al bautismo.

Tal asamblea tomó nota de cuanto pudiera conducir a la conversión real y no imaginaria de los numerosos moriscos residentes en los territorios señalados. Y, en consecuencia, echaron mano de una serie de materiales ya existentes que pensaron podrían ser de gran utilidad; además, redactaron unas *Constituciones* destinadas directamente a que fueran cumplidas por los moriscos y unas *Ordenaciones* para que los curas y los alguaciles no se eximieran, con actitud relajada, de velar porque la población morisca cumpliera lo establecido.

Muy probablemente, Jaime Pérez, vicario general del obispado de Segorbe y Albarracín, arcediano de esta última localidad, actuó de secretario de esta asamblea episcopal y fue el encargado de recopilar las obras que integran el volumen en que quedaron plasmadas las conclusiones a las que llegaron. Resulta ilustrativo detenerse un momento en la dedicatoria que redactó Pérez ofreciendo la obra a su obispo, Juan de Muñatones. En tal dedicatoria, el párrafo que transcribo refleja a la perfección el clima tenso y los esfuerzos que se estaban haciendo a la desesperada para conseguir la conversión de quienes habían vivido durante casi un siglo bajo la apariencia de cristianos, pero practicando un islam clandestino, del que todos eran sabedores. No era la situación de tolerancia y respeto hacia quienes sentían de otra forma, sino la falsa postura de

12. Señalo la visión pastoral de los reunidos, pero no es menos cierto que estaba presente el motivo político, pues de hecho ambas demandas caminaban juntas. Confirma esto el que además del Licenciado Miranda, comisario general de la Inquisición, asistiera Antonio Alfonso Pimentel, «Visorrey y Capitán General de su Magestad del reyno de Valencia». Véase R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones. La Monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001, pp. 210-220.

hacer como que no se veían las cosas que estaban a la vista de todos. Ahora, en un ambiente crispado, había urgencia de llamar a la conversión sincera y real. Las palabras de Jaime Pérez son:

> "... Pero, en fin, para confundirlos y mostrar quan lexos estan de la verdad, es necessario tener mucha noticia, no solo de la sancta scriptura, pero avn de la Theologia escolastica; pero para doctrinar esta gente que ha mamado y criadose con esta leche ponçoñosa y grosera de Mahoma, no ay necessidad de personas tanto doctas como Christianas, virtuosas y exemplares, por ser ellos tan rudos y tan ignorantes, y su Secta, juntamente, tan barbara como viciosa y bestial, sin tener pies ni cabeça; que, bien entendida, no es sino puro bando y porfía [...] Y assi, quando los aprietan con buenas razones (de las quales ellos carescen) como no tienen respuesta se acogen a que «Moro fue mi padre, y Moro quiero yo ser»; y por esto basta que sus Curas y Rectores tengan discrecion y mediana doctrina, y sobre todo honestidad, como arriba se ha tocado. Avnque no niego que si lo pudiessen tener todo junto, letras y virtud, sería mucho mejor"[13].

La *Doctrina Christiana* redescubierta

La labor de recopilación, llevada a cabo por Jaime Pérez, asumida por la asamblea episcopal que se celebró en Valencia, quedó plasmada en una obra impresa. En ella, aparte de las *Constituciones* y las *Ordenaciones* emanadas de la propia asamblea para que cada obispo las hiciera suyas y las aplicara en su diócesis, hay un tono marcadamente catequético, puesto que aparecen dos catecismos completos y otro más, parcial, con vistas a que su empleo, lectura, aprendizaje y explicación pudiera suscitar la anhelada conversión. Todo ello se imprimió en Valencia en el mismo año 1568, para que fuera empleado con prontitud.

El conjunto de lo que integra este pequeño libro está plasmado en el cuadro que sigue, con sus respectivos autores (cuando se conocen), y fechas originales:

TRATADOS INTEGRADOS EN LA *DOCTRINA CHRISTIANA*, VALENCIA, 1568

Autor	Pedro Ramiro de Alba	Junta eclesiástica de Valencia	Anónimo (es una cartilla)	Juan de Ávila (fragmento)
Tratado	*Doctrina Christiana*	*Constituciones*	*Summa y Ressolucion de Doctrina Christiana*	*Algunas preguntas...*
Fecha	1527-1528	1568	—	1554
Páginas	f. 5r (sin paginar) 48v	f. 49r-73v	f. 74r-79r	f. 79r-80v

13. Epístola dedicatoria al muy Illustre y Reuerendissimo señor Obispo de Segorbe y Albarracín, el Maestro Juan Pérez, en Pedro Ramiro de Alba, *Doctrina Christiana*, f. 3r (no paginado).

El largo título con que se publicó es así:

> Pedro Ramiro, *La Doctrina Christiana que el Reuerendissimo Señor Don fray Pedro Ramiro, Arçobispo que fue de Granada, hizo y ordenó, juntamente con las Constituciones q ordenaron los Reuerendissimos señores don Fernando de Loazes, Arçobispo que fue de Valencia; don fray Joan de Muñatones, Obispo de Segorbe; don fray Martin de Cordoua, Obispo de Tortosa; don Gregorio Gallo, Obispo de Origuela; y el Señor Licenciado Miranda, Comisario General de los nueuos conuertidos, e Inquisidor de la Santa Inquisición de Valencia, en la junta q tuuieron en la Insigne ciudad de Valencia con assistencia del Excellentissimo señor Conde de Benavente y Vissorrey y Capitán General de su Magestad en el reyno de Valencia, acerca del regimiento y orden q han de guardar los nueuos conuertidos, y los demas ministros i officiales para esto diputados. Añadese en el fin vna breue summa y ressolucion de la doctrina Christiana*, Valencia, Joan Nauarro, 1568 (Madrid: BNE, R/8319).

De no ser porque la *Doctrina* de Pedro Ramiro de Alba fue asumida de nuevo por los obispos reunidos en Valencia con la intención de que fuera empleada con provecho para la conversión de los moriscos, esta se hubiera perdido. La probable edición de 1527 o 1528 ha desaparecido y no se conoce en este momento ejemplar alguno de ella. De la nueva edición que se efectuó en 1568, tan solo subsiste un ejemplar. He tenido la fortuna de editar la obra, para poder garantizar su supervivencia, y contribuir a un mejor conocimiento de los esfuerzos que se llevaron a cabo con los moriscos[14].

Como ya está indicado, el volumen está integrado por cuatro tratados bien diversos entre sí, y no se cometería ningún atropello si se dividiera el título teniendo en cuenta las partes que constituyen la obra:

> "1ª Parte. Pedro Ramiro, La Doctrina Christiana que el Reuerendissimo Señor Don fray Pedro Ramiro, Arçobispo que fue de Granada, hizo y ordenó, […]
>
> 2ª Parte. [juntamente con las] Constituciones q ordenaron los Reuerendissimos señores don Fernando de Loazes, Arçobispo que fue de Valencia; don fray Joan de Muñatones, Obispo de Segorbe; don fray Martin de Cordoua, Obispo de Tortosa; don Gregorio Gallo, Obispo de Origuela; y el Señor Licenciado Miranda, Comisario General de los nueuos conuertidos, e Inquisidor de la Santa Inquisición de Valencia, en la junta q tuuieron en la Insigne ciudad de Valencia con assistencia del Excellentissimo señor Conde de Benavente y Vissorrey y Capitán General de su Magestad en el reyno de Valencia, acerca del regimiento y orden q han de guardar los nueuos conuertidos, y los demas ministros i officiales para esto diputados. […]
>
> 3ª Parte. [Añadese en el fin] vna breue summa y ressolucion de la doctrina Christiana, […]
>
> 4ª Parte. [Juan de Ávila, Algunas preguntas a propósito de esta Doctrina Christiana, y sirven para que se conserven más en la memoria]".

14. L. Resines, *El catecismo de Pedro Ramiro de Alba*, Granada, Universidad de Granada, 2015.

Esta última parte ni siquiera aparece consignada en el título, y parecería una especie de prolongación de la parte tercera; afortunadamente es posible diferenciarla.

El libro es un volumen en 8º, impreso, con una suntuaria encuadernación posterior en piel. Letra gótica. 26 líneas por página. Signaturas A^4-L^4 (las signaturas señalan en todos los casos A^5..., pero no responden a la realidad). Carece de paginación original; la que aparece, a tinta, solo en rto., llega hasta la página 80. Pero en realidad hay una omisión, pues las ocho primeras páginas no han sido numeradas, calculando que eran preliminares (estos se encuentran únicamente en el f. 1v), por lo que el volumen tiene 88 páginas (8 + 80).

No se trata de un volumen facticio formado por acumulación de impresos procedentes de diversas manos que se hayan encuadernado juntos, puesto que obedece a la decisión de seleccionar, reimprimir y poner en circulación obras ya existentes junto con las disposiciones jurídicas aprobadas en la asamblea de Valencia. Las partes 1ª, 3ª y 4ª tiene un tono catequético innegable, tal como se habían propuesto llevar a cabo los obispos reunidos. Jaime Pérez ha cumplido con la función de secretario, adelantando el camino con una selección que previamente ha realizado para poner ante los reunidos los elementos con los que pudieran decidir rápida y fácilmente. Se retrata a sí mismo como "serviente que haze lo que puede, acarreando materiales para el edificio" y describe la selección que ha llevado a cabo:

> "... y acordandome hauer oydo a V. S. hablando algunas vezes en esta manera que presupuesto que era necessario para doctrinar a esta gente que huuiesse alguna instruccion Christiana; y que por estar hechas muchas y de graues auctores no quería V.S. tomar trabajo de hazer otra de nueuo, pero que desseaua mucho acertar con la que fuesse mejor y mas a proposito, y mandar en toda su Diocesi que assi los Rectores como los demas que huuiessen de doctrinar a esta gente, todos conformemente se rigiessen y siguiessen por ella, y con el desseo y obligacion que arriba he dicho de servir a V. S., he mirado muchos tractados de instrucciones y doctrina Christiana, y avnque todas muy buenas, cada vna en su manera, pero entre todas me ha parecido particularmente bien la que hizo y ordeno el Reuerendissimo señor don fray Pedro Ramiro, Arçobispo que fue de Granada, prelado de muy loable y exemplar memoria, por ser más a proposito, por hauerla hecho para esta mesma gente, quando se conuirtio en el reyno de Granada a nuestra sancta Fe catholica...[...] Juntamente con esta doctrina Christiana van las Constituciones [...] con una breue summa y resolucion de la doctrina Christiana".

La labor de selección llevada a cabo por Jaime Pérez pone el acento en las obras que estima pueden ser de mayor provecho. Y se fija en las tres obras catequéticas indicadas. La disposición de las piezas en el conjunto de la obra resulta un tanto extraña, porque parece que hubiera sido preferible no intercalar la parte jurídica de *Constituciones* y *Ordenaciones* entre dos catecismos. En cualquier caso, su tono es bien diverso, aunque en tales disposiciones jurídicas está presente el aspecto de la fe que los moriscos conservaban.

A la vez, sin pretenderlo, da fe, por partida doble, de que la obra de Pedro Ramiro de Alba se había impreso, ya que echa mano de algún ejemplar de

la edición primera (de 1527 o 1528); también certifica que gozaba de una cierta estima que la hace destacar entre otros libros, como más valiosa. Esto permite razonablemente extender la vigencia e implantación de la obra de Ramiro bastante más allá del momento en que se imprimió.

Cuando se inicia propiamente la transcripción de la *Doctrina* de Pedro Ramiro, el f. IVv (no paginado) contiene el prólogo del mismo Ramiro. La lectura detallada del resto de su obra arroja la sensación clara de que lo que se ha hecho en la nueva edición de Valencia es volcar la obra, pero sin modificarla, alterarla o cortarla. No hay saltos inexplicables, ni cosas tratadas a medias. Por lo que es posible afirmar, por fortuna, que estamos ante la edición primera, reasumida. Y puesto que la obra de Ramiro ocupa la mitad del volumen completo, y va en primer lugar, es la que da nombre al resto, a efectos bibliográficos, aunque cada parte tenga su propio autor[15].

Cuando la edición de Valencia transcribe el título de la obra de Pedro Ramiro, aparece como *La Doctrina Christiana que el Reuerendissimo Señor Don fray Pedro Ramiro, Arçobispo que fue de Granada, hizo y ordenó*. Hay que suponer que este sería también el título de la edición primera, a falta de otra información.

El contenido de la *Doctrina Christiana*

Mirando el esquema de la obra, es indispensable volver la vista a la minuta que le pasó en Granada Carlos V a Pedro Ramiro, en la que indicaba qué aspectos deberían ser abordados en el catecismo que le encargaba redactar (ver nota 8). Aparecían cuatro aspectos, que se corresponde con exactitud con las cuatro partes en que está articulada la obra de Ramiro:

MINUTA DE CARLOS V	*DOCTRINA* DE PEDRO RAMIRO
– todo lo que han de creer	– la importancia de creer (parte primera)
– e saber,	– lo que ha de saber (parte segunda)
– e lo que han de hacer como cristianos,	– lo que ha de hacer el cristiano (parte tercera)
– e las cosas que no han de hacer porque	– lo que no ha de creer ni hacer el morisco son ritos y ceremonias de moros (parte cuarta)

15. De hecho, una reseña bibliográfica incompleta no había permitido antes la localización, ya que el bibliógrafo aragonés Juan Manuel Sánchez solo había consignado: "Ramiro, *Doctrina Cristiana*, Valencia, 1568": J.M. Sánchez, *Doctrina Cristiana del P. Jerónimo de Ripalda, e intento bibliográfico de la misma. 1591-1900*, Madrid, Imp. Alemana, 1909, p. 20.

Es evidente que Ramiro siguió el guion que le habían señalado, como la forma más exacta de cumplir con el encargo recibido. Esto no le impidió desarrollar, en un esquema más elaborado, todo cuanto tiene que ver con la fe cristiana que trataba de transmitir, más la cuarta parte en la que aborda las prácticas que deben ser asumidas, y las que deben ser desterradas en el comportamiento de los cristianos nuevos, si su conversión es sincera y su bautismo no es mero trámite para agradar y halagar a la mayoría.

Por consiguiente, el esquema real con el que está articulada la obra de Ramiro es este:

– Primera parte: la importancia de creer, y lo que se ha de creer; exposición del credo apostólico, artículo por artículo (f. 5v [no paginado]-7v [paginado]).

– Segunda parte: incluye una serie variada de cuestiones (lo que se ha de saber)

1º- signar (f. 8r-v)

2º- la misa y sus ceremonias (f. 9r)

3º- oraciones: yo pecador, pater noster, ave maría, salve (f. 9r-11r)

4º- las imágenes (f. 9v-10r)

5º- los sacramentos (f. 12r-15v)

6º- potencias del alma y enemigos del alma (f. 15v-16r)

7º- virtudes (f. 16r)

8º- obras de misericordia (f. 16v-17v)

9º- pecados mortales o capitales (f. 17v-21v)

10º- bendición de la mesa (f. 21v)

11º- protestaciones (f. 22r-v).

– Tercera parte:

1º- los diez mandamientos (f. 22v-29r)

2º- los cinco mandamientos de la Iglesia (f. 29v-30v)

3º- Algunas excelencias de la ley cristiana (f. 30v-35r)

– Cuarta parte:

1º- lo que no han de creer los moriscos (f. 35v-43v)

2º- lo que no han de hacer (f. 43v-48v).

Con un orden no demasiado convencional, pero que respondía a los planteamientos de la época, aparecen tratados todos los temas importantes para la transmisión de la fe cristiana: los cuatros grandes apartados –credo, oración, mandamientos y sacramentos–, más otra serie notable de cuestiones que deberían ser sabidas. Hacia finales del siglo XVI se impondrá un orden más lógico y pedagógico, que no se planteaba en 1527.

El estilo –o, si se prefiere, el método– de la *Doctrina* de Ramiro es expositivo, con el cual desarrolla las cuestiones, dándoles la amplitud que estima necesaria

en cada caso. No emplea el sistema de preguntas y respuestas utilizado en los dos catecismos para moriscos de Martín Pérez de Ayala y un jesuita de nombre desconocido[16]. Sin embargo, en las ocasiones indicadas se trataba de un diálogo ficticio, que tras una exposición (a veces casi un monólogo) recogía la supuesta respuesta del morisco que asistía a la explicación, en todos los casos asintiendo y manifestando su pleno acuerdo. Lo cierto es que un diálogo real hubiera asumido más de una dificultad para que los moriscos hicieran suya la fe cristiana.

En el caso de Ramiro, con todo, hay una especie de diálogo soterrado ya que, con la exposición que hace de cada punto, parece sugerir al lector morisco la respuesta de aceptación simple y llana, porque el cristianismo irradia luz y la consecuencia es que las tinieblas se desvanecen. Lo mismo ocurre con la insinuación de las conductas que han de seguirse, que han de conducir a desechar las contrarias, por el automatismo de lo bueno frente a lo malo.

No nos ha llegado constancia de las arduas y nada sencillas conversaciones que Hernando de Talavera tuvo con los alfaquíes musulmanes. Pero sin duda serían una larga serie de razones y contrarrazones para clarificar los propios argumentos, para desvirtuar los del contrario y, en definitiva, para buscar la verdad. Todo eso que es tan valioso, hay que darlo por supuesto. De la misma forma, hay que dar por supuesto –o hay necesidad de imaginar– las réplicas que brotarían de labios y mentes de moriscos a las afirmaciones bastante sencillas que se encuentran en las páginas de la *Doctrina* de Ramiro. Podría valer como ejemplo la exposición que Ramiro hace sobre el Espíritu Santo, en la que, entre otras consideraciones, dice:

> "...assi el amor de dios que es el spiritu sancto es consubstancial al padre y al hijo donde procede, con los quales es vn dios. Y assi por tal ha de ser adorado y glorificado con el padre y con el hijo; el qual spiritu sancto junto con el padre y el hijo alumbro a los Prophetas para que compusiessen la sagrada scriptura, la qual toda es dictada por el spiritu sancto. Este articulo confiessa el Alcoran en el decimo capitulo diziendo "Dios y su spiritu sancto etc"[17], donde claramente dize dios tener spiritu sancto, en lo qual se significan las diuersas personas, avnque sea la essencia vna" (f. 4v-5r).

16. Lo utilizaron en sus respectivos catecismos Martín Pérez de Ayala, *Catechismo para Instrucción de los nuevamente convertidos de moros. Impresso por orden del Patriarcha de Antiochia y Arçobispo de Valencia Don Juan de Rivera*, Valencia, Pedro Mey, 1599. (Obra póstuma). y un anónimo jesuita granadino que escribió: *Cathechismo. Este es un catecismo util para todos los fieles christianos porque contiene una compendiosa y substancial explicación de la Doctrina Christiana, y especialmente es muy provechosa para los christianos nuevos de moriscos, y para convertir a moros, porque el estilo es por via de disputa en defensa de nuestra santa fe catholica con la secta de Mahoma. Va escripto en dialogo entre un sacerdote y un christiano nuebo de Moriscos al que llama Novicio*, ms. 1588. (L. Resines, *Catecismo del Sacromonte y Doctrina christiana*...

17. Sura 2, 87: "Dimos a Moisés la escritura y mandamos enviados después de él. Dimos a Jesús, hijo de María, las pruebas claras y le fortalecimos con el Espíritu Santo". Sin embargo, los comentaristas del Corán no lo identifican con la persona de la Trinidad cristiana, sino con el ángel Gabriel.

Indudablemente, cualquier morisco que leyera este párrafo tendría algo que decir y algo que preguntar, antes de aceptarlo sin más. Resultaba imposible que la expresión citada del Corán fuera entendida en la misma forma que expresa Pedro Ramiro; no era posible que lo aceptara como una realidad divina –una persona divina–, diversa de Dios Padre, dada la inquebrantable unicidad divina, que no admitía la realidad de personas diversas. Ni tampoco que fuera procedente del Padre y del Hijo, en el caso de haber aceptado el presupuesto (¡inaceptable!) de dos personas; ni menos que fuera consustancial, con una terminología de corte filosófico que es ajena a las expresiones coránicas. En otras palabras, aunque Pedro Ramiro formulara este párrafo con ánimo de atraer a los moriscos a la fe cristiana, certeramente expresada, y aunque citara el Corán como muestra de conocimiento y de afinidad de criterios, no era nada fácil que hubiera acuerdo en este punto. Como este ejemplo se podrían proponer otros varios, sin duda. Pero el criterio de ofrecer la más nítida doctrina cristiana, por muy lúcida que fuese y por más clara que estuviese presentada, no producían automáticamente la aceptación de los moriscos.

Si la *Doctrina* de Pedro Ramiro se entiende como una base a partir de la cual comenzar una discusión larga, tendida, un diálogo fructífero, es posible imaginar que no era suficiente una simple lectura, sino que se necesitaba una profundización para ver las razones que sustentaban los criterios religiosos de cristianos y musulmanes. Era, por tanto, un instrumento útil para una tarea que no está enunciada en sus páginas, sino simplemente supuesta.

A pesar de toda la dificultad que llevaría consigo el más adecuado uso de la *Doctrina* de Ramiro, esta, sin duda, se prestaba mucho más al diálogo que otros catecismos que en el XVI se escribieron con la vista puesta en la conversión de los moriscos. Sigue en cierto modo las huellas de lo que había efectuado Hernando de Talavera, en un extenso diálogo abierto. Pero es claro que la simple proposición escrita, por sí misma, no podía producir conversión alguna, si no era suficientemente debatida.

Un diálogo difícil

De ahí que el planteamiento metodológico de la obra de Pedro Ramiro es claramente incompleto y hay muchas cosas que el libro por sí mismo resultaba incapaz de transmitir. Cuando Pedro Ramiro redacta el prólogo expone otro criterio metodológico: que se haga la exposición poco a poco y con palabras claras. Sin duda que es totalmente razonable su consejo. Pero el simple hecho de proceder con ritmo pausado y de expresarlo bien con las palabras del libro, o bien con otras expresiones más inteligibles, no salvaba la enorme distancia que existía en los criterios entre ambas religiones.

Haciendo un repaso rápido de esas dificultades, no hay más remedio que enumerar el profundo y radical criterio sobre Jesús de Nazaret, visto como Dios

y hombre en plenitud, o visto como un profeta más respetado entre otros profetas, pero ciertamente con un nivel inferior al de Mahoma. También la misma consideración de Mahoma, culminación de la revelación para los musulmanes y falsario y engañador para los cristianos. No es posible omitir, como ya está indicado, lo referente a la persona del Espíritu Santo y al misterio de la Trinidad Santa, totalmente rechazable desde el islam. Lo mismo habría que señalar para la realidad de la Iglesia, entendida no solo como colectividad de creyentes de una religión, sino como medio querido por Jesús como misterio de salvación: no era sencilla la coincidencia en este punto. La misma práctica de los sacramentos como acciones sagradas en las que intervienen el propio Dios y no como meros rituales de expresión de una fe era sin duda otro de los puntos conflictivos, que desbordaban la mera actuación humana del celebrante y de quien lo recibía.

A ello habría que añadir toda la serie de normas que no entraban propiamente en los criterios de la fe, sino prácticas ritualizadas de una y otra religión: el ramadán y la cuaresma; los ritos de paso (bautismo, matrimonio, sepultura…) en los que estaban implicados creencias y sentimientos por igual. Los días sagrados de cada una de las religiones (domingos o viernes) que eran fuente de conflictos entre vecinos del mismo lugar. La distinta práctica y usos seculares respecto de los alimentos que eran aptos para el consumo, que marcaban diferencias poco menos que insalvables. Es preciso añadir otra infinidad de pequeñas cuestiones, en las que no se implicaba nada que pudiera calificarse como "doctrinal" o de "principios teóricos", pero que resultaban cuestiones no pequeñas cuando se trataba de inducir o imponer el cambio en los vestidos, en el habla, en las canciones, en los usos diarios.

Creo que Pedro Ramiro, al terminar su escrito, pudo sentirse satisfecho porque no quedaba ningún asunto notable que hubiera omitido: está en sus páginas todo cuanto era preciso que los moriscos reconsideraran lo propuesto, con la intención de que lo abandonaran, cambiando sus criterios. Incluso, dando un paso más, es posible pensar que Pedro Ramiro podría sentirse orgulloso si lo hubiera comparado con otros libros similares, muchos menos dialogantes, mucho menos respetuosos y mucho más difíciles. Aun así, sin el inevitable acompañamiento de un debate sereno sobre cualquiera de las muchas cuestiones enumeradas, poco se podría hacer.

Dejando a un lado el último apartado de la tercera parte de la *Doctrina*, el conjunto de las tres primeras partes constituye una exposición de los criterios cristianos que podría asemejarse a la que se encontraba en otros catecismos. No se puede olvidar la multitud de referencias que se hacen a la religión islámica, bien para detectar contactos, bien para señalar diferencias: esto no se encuentra en otros catecismos de la época. Solo este aspecto de por sí es digno de consideración, ya que hacía posible el contraste entre las dos religiones, que otros catecismos no facilitaban. Pero de la misma forma que había grandes e insalvables diferencias entre los aspectos dogmáticos de las dos creencias, también se perciben abismos en la conducta de una o de otra religión a la hora de la mo-

ral, porque los códigos sobre la vida, el honor, la mentira, el juramento, el matrimonio, la guerra, la venganza, etc., eran diversos, cuando no contrapuestos. Eran muchas las conductas en que no existía diferencia entre cristianos y musulmanes o moriscos, pero las que mostraban criterios diversos eran tan notables como para mantener una separación que no se podía ignorar. También en este terreno, Pedro Ramiro se muestra conocedor del islam y señala que no debería ser tan complejo para los moriscos cambiar unas conductas por otras, aunque es evidente que no era suficiente con enunciar el principio.

En cambio, el punto tercero de la parte tercera de la *Doctrina* tiene todos los visos de la polémica. Se titula: «Algunas excelencias de la ley cristiana»; con este título, Ramiro detalla con amplia exposición toda una serie de aspectos teóricos y prácticos en los que el cristianismo aventaja nítidamente al islam, al comparar ambos. Y, para él, la conclusión cae por su propio peso: ante tal cúmulo de excelencias, de ventajas, de superioridad neta, lo lógico es que una persona sensata se incline por el cristianismo y abandone el islam. El razonamiento es muy claro. Podría servir perfectamente para cuando se trata de comprar un producto y el vendedor, honrado, ofrece dos modelos distintos y muestra sus respectivas cualidades y precios; pero el comprador no está sentimentalmente vinculado con ninguno de ellos y elige con frialdad al compararlos. Es evidente, sin embargo, que esto no es válido cuando se trata de sopesar las ventajas de una y otra religión, ya que los oyentes y lectores del libro de Pedro Ramiro no partían de cero: estaban vinculados, enraizados en una o en otra –como el mismo Ramiro lo estaba– y no elegían desapasionadamente. De ahí que las pretendidas excelencias se convierten casi en un cúmulo de agravios hacia los moriscos porque, según Ramiro, eligen la peor parte.

Estas *excelencias* se concretan en la garantía de salvación, el fundamento en el Antiguo Testamento y en los profetas del mismo, la autoridad divina o humana de la Biblia o el Corán, la permisividad respecto al pecado, la capacidad de renunciar a los bienes o al matrimonio en el cristianismo, la existencia de sacramentos que ofrecen la vida divina, el diverso estilo y profundidad en la oración, la fe del creyente que abarca al convencimiento interno y a la conducta exterior... El balance que hace Ramiro es evidente. También tiene en cuenta, con un hondo sentido realista que no vale fijarse en los malos cristianos –ni en los malos moriscos– porque ellos no son precisamente el ejemplo a imitar, y porque en todas las religiones está mezclado el trigo con la paja.

La cuarta parte de la *Doctrina* que escribió Pedro Ramiro requiere otro tratamiento, en la doble vertiente positiva (lo que deben hacer) y negativa (lo que deben evitar). Nunca se encuentra un tratado sistemático como este ni en catecismos para cristianos viejos ni en catecismos para cristianos nuevos. Sí que es cierto que bastantes de esas afirmaciones están dispersas en otros catecismos y disposiciones para moriscos; aquí, en cambio, se encuentran todas (o casi todas) agrupadas en un tratado específico. Esta parte es una especie de resumen, en que se condensan la mayor parte de las prohibiciones que habían llevado a cabo Carlos V (en la Junta de 1526), y Felipe II (en la de 1566); además, hay otras muchas

prohibiciones y normas que se encuentran en el sínodo de Guadix (1554) y en el concilio provincial de Granada (1565), presididos respectivamente por Martín Pérez de Ayala y Pedro Guerrero, todos ellos previos a la aparición de la *Doctrina* de Pedro Ramiro de Alba y anteriores a la rebelión de Las Alpujarras. Son disposiciones en que se entreveran el aspecto puramente civil (por ejemplo, validez de los testamentos) con otras puramente religiosas (como la celebración del bautismo). Pero, en la mayor parte de los casos, se trata de disposiciones en que todo está íntimamente unido, porque se entrecruzan prácticas, convencimientos, usos y costumbres y se mezclan convencimientos con simples formas de actuar.

En esta parte se hace una semblanza de los criterios y usos moriscos, a lo largo de veinticinco páginas, como pocas veces se encuentra. Las formas y las costumbres aparentemente más inocentes o menos llamativas son señaladas como cosas que hay que hacer o cosas que es preciso evitar. Sorprende el detalle, porque se llega a hablar incluso de las telarañas: "Item, mandamos que todas las Pascuas visiten [los curas] las casas para ver si crían tórtolas en sus casas, o telarañas, o hacen otras cosas tocantes a las Pascuas..." (*Doctrina*, f. 70v, *Ordenaciones:* Doctrina cristiana). La norma morisca de no quitar las telarañas estaba relacionada con la de hacer limpieza general al final del Ramadán, lo que suponía mantenerse cordialmente afincados en los criterios islámicos. Cierto que esta afirmación no corresponde a Ramiro, sino a las disposiciones de los obispos reunidos en Valencia en 1568, que replica las que se habían expresado con anterioridad en el sínodo de Guadix aludido. Pero el tono de lo que le corresponde a Pedro Ramiro de Alba como autor va en la misma dirección detallista. Son los pequeños y aparentemente insignificantes comportamientos los que denotan dónde está situado el pensamiento de cada uno. Y de ahí la llamada de Pedro Ramiro al cambio de corazón, interno, y al cambio de conducta, externo.

Si fuera posible condensar en una norma el criterio fundamental sobre el que gira el pensamiento de Pedro Ramiro en su sincera invitación a los moriscos para que abandonen su fe, es claro que el más importante de todos estriba en la diferencia entre Jesús, a quien confiesa y reconoce como Dios, y Mahoma, del que asegura que es un simple mortal, que se arroga el derecho de hablar en nombre de Dios. Es el más notable contraste.

Pero no deja de tener importancia algo que dice expresamente y que está latiendo a lo largo de todas las páginas: el comportamiento islámico de los moriscos que se confiesan cristianos con la boca, pero cuyas obras lo desdicen. Lo manifiesta expresamente en varias ocasiones, la más clara de las cuales es la siguiente:

> "Tienen assi mesmo los Moros vn grande error que piensan que basta para saluarse tener la fe y ley en el coraçon avnque no la digan por la boca ni la pongan en obra [...] y por esto muchos de ellos, avnque hazen lo que les manda la yglesia como por fuerza, pensando que assi guardan su ley, donde paresce burla de la ley que los engaña [...] y assi se hauian de desengañar estos y creher certissimamente que ni seran Moros ni Christianos si la fe que tuuieren en el coraçon no la confessaren en la boca y pussieren por obra" (f. 34r).

Está haciendo alusión directa a la norma coránica que dice: "Quien no crea en Dios luego de haber creído –no quien sufra coacción mientras su corazón permanece tranquilo en la fe, sino quien abre su pecho a la incredulidad–, ese tal incurrirá en la ira de Dios y tendrá un castigo terrible" (Sura 16, 106). Esto es para Ramiro una invitación a la doblez, a la falsedad de la sumisión aparente a las normas ajenas, sin cambiar íntimamente[18]. Y se indigna al pensar que el cristianismo reclama la sintonía entre los criterios y la conducta externa, sin falsas apariencias y sin cómodas evasivas. Por lo cual, es evidente para él la conclusión, pues el cristianismo aventaja notablemente al islam porque exige a sus miembros la coherencia más elemental, en tanto que el islam abre la puerta al engaño, a la doblez. Esta parte de la *Doctrina Christiana* refleja en cierto modo lo fundamental del pensamiento de Pedro Ramiro.

Él había estado en contacto muy directo con moriscos a lo largo de prácticamente toda su vida en Granada. Por tanto, estaba en condiciones de denunciar respetuosa pero enérgicamente la conducta de los moriscos, nada convincente para los cristianos que dudaban de la veracidad de su conversión, a pesar de las palabras en contrario. Ramiro se muestra, así, como ejemplo de lo que sentía la mayoría cristiana. Y, a pesar de que no es partidario del empleo de la coacción para cambiar los criterios, sí aparece convencido de que una serie de razones bien expuestas no dejarán de producir su efecto en el ánimo de los moriscos.

Desde que publicó la *Doctrina* en 1527 o 1528, no hay dato alguno que permita suponer que su difusión y lectura inclinara la mente de los moriscos –muchos o pocos– a un cambio sincero en sus criterios religiosos. Cuando la obra fue reasumida y editada de nuevo por los obispos reunidos en Valencia (1568), estos pensaban que podría constituir una poderosa ayuda para dar ese paso. No hay forma de saber qué repercusiones suscitó en el espacio de los cuarenta años que median entre la publicación y la reutilización de la *Doctrina*. Desde luego, cotejada con los criterios que figuran en los otros catecismos que se hicieron para moriscos, esta es con mucho la mejor[19]. Pero está claro que los medios, por muy buenos que sean, resultan inútiles sin el apoyo de testigos fiables que los empleen.

---

18. Puede verse acerca del disimulo religioso en el islam el monográfico coordinado por M. García-Arenal en la revista *Al-Qantara*, 34, 2 (2013).

19. Me he referido ya a algunos de esos catecismos. El total de los que hoy conocemos es: 1.- Hernando de Talavera, *Breve doctrina y enseñança que ha de saber y poner en obra todo xpiano y cristiana. En la cual deuen ser enseñados los moçuelos primero que en otra cosa*, Granada, Juan Pegnitzer - Meinardo Ungut, 1496. 2.- Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente sauer la lengua arauiga*, Granada, 1505. 3.- Martín Pérez de Ayala, *Doctrina Cristiana*, Alcalá, Juan de Brócar, 1556. (Integrado en el sínodo de Guadix y Baza de 1554). 4.- Martín Pérez de Ayala, *Catechismo para Instrucción de los nuevamente convertidos de moros. Impresso por orden del Patriarcha de Antiochia y Arçobispo de Valencia Don Juan de Rivera*, Valencia, Pedro Mey, 1599. (Obra póstuma). 5.- Martín Pérez de Ayala, *Doctrina Christiana en lengua Arauiga y Castellana: Compvesta e impressa por mandado del Illustrissimo y Reuerendissimo Señor don Martin de Ayala, Arçobispo de Valencia: para instruction de los nueuamente conuertidos deste Reyno*, Valencia, Joan Mey, 1566. 6.- Alonso de Orozco, *Catecismo prouechoso. Hecho por el Padre Fray Alonso de Orozco, predicador de su M. En*

Los otros complementos adjuntados en la edición

En la selección de materiales que llevó a cabo el vicario de Albarracín, además de la *Doctrina* de Pedro Ramiro de Alba, constan otros dos complementos catequéticos. Ese carácter complementario figura cuando el largo título con que se editó afirma que "Añadese en el fin vna breve summa y ressolucion de la doctrina Christiana". Pero tal denominación induce al error, porque no se trata de una sino de dos obras las que se esconden en el epígrafe.

La primera de ellas es una cartilla de la doctrina cristiana (f. 73v-79r) para la cual se conserva el epígrafe utilizado: *Summa y ressolucion de la doctrina Christiana.* Se trata de una cartilla, absolutamente desconocida hasta el presente, que posiblemente era utilizada en la región de Levante, que contenía lo fundamental de la doctrina cristiana. Pero a diferencia de la *Doctrina* de Ramiro, como todas las cartillas, carece de explicaciones, se limita a presentar, escuetos, desnudos, los formularios de los saberes cristianos. Suponía, desde la difusión de la imprenta, un enorme paso que se pudiera imprimir un pequeño folleto, de 12 páginas en 8º, que pudiera ser leído y aprendido de memoria; que pudiera ser consultado una y otra vez para contrastar si el aprendizaje se correspondía con lo impreso y que, una vez memorizado, garantizaba que quien lo sabía era buen cristiano. Cosa bien distinta era que estuviera en condiciones de explicar lo que se le proponía en la cartilla con un lenguaje aquilatado, a veces difícil, y no siempre entendido. Pero para un cristiano viejo, era garantía más que suficiente de que conocía su fe.

En esta cartilla –que lleva el extraño apelativo de «resolución», además de «suma»–, los contenidos de la fe que aparecen, en este orden, son los siguientes: Artículos de la fe, Mandamientos de Dios, Mandamientos de la sancta madre iglesia, Signar y santiguar, Pater noster, Ave Maria, Credo, Salve, Sacramentos, Obras de misericordia, Pecados mortales [o capitales], Virtudes contrarias,

---

el cual se declara solamente nuestra ley Christiana ser la verdadera. Y todas las otras sectas ser engaños del demonio, Zaragoza, Iuan Millán, 1568. 7.- Pedro Ramiro de Alba, *La Doctrina Christiana que el Reuerendissimo Señor Don fray Pedro Ramiro, Arçobispo que fue de Granada, hizo y ordenó, juntamente con las Constituciones q ordenaron los Reuerendissimos señores don Fernando de Loazes, Arçobispo que fue de Valencia; don fray Joan de Muñatones Obispo de Segorbe; don fray Martin de Cordoua, Obispo de Tortosa; don Gregorio Gallo Obispo de Origuela; y el Señor Licenciado Miranda, Comisario General de los nueuos conuertidos, e Inquisidor de la Santa Inquisición de Valencia, en la junta q tuuieron en la Insigne ciudad de Valencia con assistencia del Excellentissimo señor Conde de Benavente y Vissorrey y Capitán General de su Magestad en el reyno de Valencia, acerca del regimiento y orden q han de guardar los nueuos conuertidos, y los demas ministros i officiales para esto diputados. Añadese en el fin vna breve summa y ressolucion de la doctrina Christiana*, Valencia, Joan Nauarro, 1568. 8.- Pedro Guerra de Lorca, *Catecheses mystagogicae pro advenis ex secta Mahometana*. Ad Parochos et Potestates, Matriti, apud Petrum Madrigal, anno 1586. 9.- *Cathechismo. Este es un catecismo util para todos los fieles christianos porque contiene una compendiosa y substancial explicación de la Doctrina Christiana, y especialmente es muy provechosa para los christianos nuevos de moriscos, y para convertir a moros, porque el estilo es por via de disputa en defensa de nuestra santa fe catholica con la secta de Mahoma. Va escripto en dialogo entre un sacertodte y un christiano nuevo de Moriscos al que llama Novicio*, ms. 1588.

Enemigos del alma, Potencias del alma, Dones del Spiritu Sancto, Bienauenturanzas [esquematizadas, no literales], Frutos del Spiritu Sancto, Sentidos corporales, Virtudes y Confession general. Resulta evidente la falta de un orden medianamente lógico, pero no hay que buscarlo especialmente, ya que cada cartilla se imprimía siguiendo los criterios de su fautor (que no siempre autor, pues los contenidos eran de dominio público), y no hay dos iguales.

En cambio, sí es posible señalar que esta cartilla es un impreso autónomo respecto de la *Doctrina* de Pedro Ramiro, aunque aparezca integrada en el mismo volumen. En efecto, cuando se repiten los contenidos de algunas oraciones o de otros formularios, no hay correspondencia exacta entre lo escrito por Ramiro y lo que aparece en esta cartilla. Esa falta de sintonía parece que no supuso problema ni para Jaime Pérez, que la seleccionó, ni para los obispos reunidos en Valencia. Sin embargo, suponía un no desdeñable problema cuando alguien de escasa cultura o un morisco que se decidía a cambiar su pensamiento se encontraba con dos expresiones diversas en el padrenuestro o el avemaría, por ejemplo.

La segunda obra, escondida, figura cuando concluye la cartilla, aparecen a renglón seguido «Algunas preguntas a propósito de esta Doctrina Christiana, y siruen para que se conseruen en la memoria». No hay más indicación que la frase transcrita; esta, unida a la disposición tipográfica, dan la sensación de que se trata de una simple prolongación de la cartilla, ya que, si tenía como finalidad encomendarla a la memoria, en lo que sigue la intención resulta expresa.

La suerte de haber podido estudiar otros catecismos me permitió enseguida comprobar que tales preguntas tienen autor (al menos asignado) y que constituyen un fragmento errático que fue a parar al impreso editado en Valencia. Se trata en realidad de un fragmento de la sección sexta de la *Doctrina* atribuida a Juan de Ávila. Esta sección consta de cuatro partes, de las cuales aparecen únicamente las dos primeras, en la obra editada en Valencia en 1568.

La obra que se asigna a Juan de Ávila lleva el título de *Doctrina Christiana que se canta*, y se publicó varias veces[20]. La primera que hoy resulta conocida fue impresa en Valencia, Molino de la Rouella, 1554. Sé de otras ediciones que se llevaron a cabo, siempre por obra de jesuitas, en Medina del Campo y también de nuevo en Valencia. Es posible que hubiera más ediciones hoy desconocidas. Pero para quienes vivían y se desenvolvían en el Levante, se trataba de un texto conocido. Como en todas las ediciones –al menos las conocidas– carece de nombre de autor, no hubo el más mínimo problema en incorporarlo al impreso de 1568, por la utilidad que podría reportar.

No deja de llamar la atención que solo se asumieran y reprodujeran las preguntas que aparecen en las dos primeras partes de la sección sexta en la *Doctrina* asignada a Juan de Ávila, toda vez que las otras dos partes no asumidas no resultaban muy extensas. Parece que lo que pretendían era encomendar a

20. L. Resines, *San Juan de Ávila, Doctrina cristiana que se canta*, Madrid, Khaf, 2012.

la memoria algunas preguntas breves para que los moriscos convertidos de verdad las hicieran suyas, y calcularon que con estas preguntas era suficiente. En realidad, repiten, con leves variantes, lo que figuraba en la obra de donde fueron tomadas, pero no se molestaron siquiera en indicar su origen –anónimo, al fin y al cabo– ni de completarlas con el resto de las preguntas que allí aparecían. Bloque de aluvión que, tumbo tras tumbo, aflora al cabo de los años donde menos cabía sospecharlo.

La reunión episcopal de Valencia tuvo lugar como muy tarde en febrero de 1568, ya que el 28 de febrero de ese año falleció Fernando de Loaces, que ocupaba la sede de Valencia y al que el largo título de la obra señala como aún vivo. Posiblemente tardarían algunos meses en imprimirla, pero no quisieron alterar la memoria de quien había participado en la asamblea, aunque el libro impreso tardara algo más en salir a la luz. Pero desde luego es posible afirmar que fue publicado con todas sus partes antes de que estallara la guerra de Las Alpujarras (1568-1571), sofocada a sangre y fuego. El levantamiento de los moriscos era la respuesta a las múltiples presiones a que fueron sometidos por parte de los cristianos viejos; el detonante fueron las disposiciones de la pragmática de Felipe II, publicadas en Granada el 1 de enero de 1567, con la exigencia de estricto cumplimiento y ninguna relajación.

Durante esos años de conflicto y de lucha armada, mal se podía llevar a cabo una conversión serena, pausada, pensada, que brotara del corazón. Las consecuentes deportaciones de los moriscos a diversas localidades del interior, alejadas de sus lugares de procedencia, tampoco propiciaban un clima de serenidad. Establecidos en pequeños grupos a fin de evitar la insurrección y favorecer su control, tampoco se puede afirmar que gozaran de un clima sereno que favoreciera su reflexión y su posible conversión.

Para aquellos años de la dispersión, en el último cuarto del siglo XVI, la *Doctrina*, que había redactado Pedro Ramiro medio siglo antes, podría haber seguido teniendo validez en lo que afirmaba (con las acotaciones anotadas), pero los hechos tensos que se habían sucedido durante ese tiempo lo dejaron en la práctica fuera de la circulación. Hoy lo recuperamos felizmente como documento palpitante que refleja la situación en que se vieron envueltos cristianos viejos y cristianos nuevos y como un loable esfuerzo de conducir por la vía del convencimiento a los moriscos hacia la fe cristiana.

Resumen

Preocupados por la conversión de los moriscos, cuatro obispos del Levante español se reunieron en Valencia en 1568. Como recurso para conseguir su meta aconsejaron el uso de la *Doctrina Christiana* que había redactado cuarenta años antes Pedro Ramiro de Alba, arzobispo de Granada. Se trata de un texto que, con profundo conocimiento del islam, propone a los cristianos nuevos una serie de razones para dar un paso más allá de la mera conversión aparente, y llegar a la conversión real. Conocido por la edición que se hizo en Valencia el año 1568, se trata de un catecismo por fortuna hoy recuperado.

Palabras clave: Pedro Ramiro, moriscos, *Doctrina Cristiana*, conversión.

Abstract

Concerned by the conversion of baptized muslims (*moriscos*), four bishops of the Kingdom of Valencia were assembled in 1568. As a tool to obtain their purpose, they counseled the use of *Doctrina Christiana,* written by Pedro Ramiro de Alba, archbishop of Granada, forty years before. It is a book which shows a real knowledge of Islam. It offers to these New Christians a lot of reasons for his conversion, in order to achieve their sincere conversion, not an apparent one. This catechism is known by the edition made in Valencia 1568, which has been now fortunately rediscovered.

Key words: Pedro Ramiro, moriscos, *Doctrina Cristiana*, conversion.

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.03
Para citar este artículo:
Llopis Mena, Isabel, «Francisco de Gurmendi y los libros plúmbeos del Sacromonte: una traducción polémica». *Sharq Al-Andalus*, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.03

FRANCISCO DE GURMENDI Y LOS LIBROS PLÚMBEOS DEL SACROMONTE: UNA TRADUCCIÓN POLÉMICA

*Isabel Llopis Mena**

Las láminas de la discordia

El 18 de marzo de 1588, los operarios que trabajaban en la demolición del antiguo alminar de la mezquita mayor de la ciudad descubrieron una caja de plomo que contenía, entre otros objetos, un pergamino escrito en árabe, castellano y en un latín muy castellanizado, con las primeras noticias concretas acerca de san Cecilio, primer obispo de Granada y mártir y el hueso de su dedo pulgar. Años más tarde, en 1595, comenzaron a aparecer en un monte a las afueras de Granada, entonces llamado de Valparaíso, una serie de láminas de plomo hasta un total de veintidós, con unas incisiones en caracteres árabes de oscura interpretación. Dichas láminas vinculaban la ciudad de Granada con los primeros tiempos del cristianismo a través de la figura de san Cecilio. Este hecho cobraba gran importancia en un momento histórico en el que las ciudades de Toledo y Santiago contendían por la primacía arzobispal. La ciudad de Granada, que venía de un pasado islámico dolorosamente reciente, se perfilaba de este modo como tercera en disputa.

Las láminas subrayaban igualmente la importancia de la lengua árabe para acceder a la verdad del Evangelio y la vinculación de lo árabe con los orígenes del cristianismo peninsular. El entonces arzobispo de Granada, Pedro Vaca de Castro, asumió la defensa de la autenticidad de los Plomos, los cuales levantaron casi desde el momento de su descubrimiento una encendida polémica entre partidarios y detractores. Insignes humanistas, como Arias Montano y su discípulo Pedro de Valencia, y otros personajes conocedores de la realidad morisca, como el historiador Luis de Mármol y Carvajal o el jesuita de origen morisco Padre Ignacio de las Casas, alertaron acerca de la filiación islámica de los libros. Para sus detractores, las láminas contenían una serie de doctrinas ma-

* Universidad de Alicante.

hometanas que entraban en abierto conflicto con algunos de los principales postulados de la religión católica. Así, entre otras cuestiones, los libros parecían negar la naturaleza divina de Jesús y cuestionar su muerte en la cruz, doctrinas ambas presentes en el Corán. Por otro lado, y a pesar de defender en apariencia el dogma de la Inmaculada Concepción de María, sobre el cual se debatía por entonces en el seno de la Iglesia católica, los plúmbeos entendían la doctrina mariana en términos docetistas y, por consiguiente, heréticos. La cuestión de la presencia de este dogma mariano y de su "aparición casual" en el texto de los plúmbeos resulta de lo más controvertida. Gaspar Morocho nos recuerda que en aquellos años "el misterio de la Inmaculada fue uno de los más conflictivos […], porque estaba muy politizado y se aprovecharon de él las gentes más conservadoras de España para izar como suya aquella bandera"[1].

Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano han señalado a las élites moriscas granadinas, en particular a los linajes moros de los Núñez Muley o los Granada Venegas, como autores intelectuales de los libros, en un intento por cambiar el curso de la historia e influir en la opinión pública española y en la Monarquía en favor de la comunidad morisca[2]. Según García-Arenal, la amenaza de expulsión estaba asociada, para estas élites granadinas, "a la pérdida de privilegios y a la dolorosa ausencia del reconocimiento de su honra"[3]. El hecho de que la falsificación fuera urdida en un intento por parte de los moriscos de evitar una expulsión que se cernía en el horizonte como una amenaza más que probable no excede, por el momento –a falta de la aparición de nuevos testimonios documentales–, del terreno de la mera hipótesis, si bien resulta plausible que fuera obra morisca y que estuvieran implicados en ella destacados personajes de la sociedad granadina de la época. Lo que es innegable, como apunta Luis F. Bernabé, es que "el que el árabe haya de ser la clave para futuros y fantásticos descubrimientos religiosos no podía sino redundar, al menos en teoría, en beneficio de una mejor consideración de la comunidad morisca"[4].

Un factor que destaca más allá de cualquier otro es la doble realidad textual que los autores de los libros plúmbeos de Granada pretendieron establecer: por una parte, la del texto material (las láminas, escritas en árabe sin sig-

1. P. de Valencia, *Discurso sobre el pergamino y láminas de Granada. Estudio introductorio de Gaspar Morocho Gayo. Obras completas, t.IV.1/2*, Universidad de León, 1999, p. 304. Sobre el misterio de la Inmaculada y la apropiación que de él hicieron determinados sectores de la sociedad española, véase A. Prosperi, "L'immaculée conception à Séville et la fondation sacrée de la monarchie espagnole", *Révue d'histoire et de philosophie religieuses,* Tome 87, n° 4, 2007, pp. 435-467.

2. M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

3. M. García-Arenal, "El entorno de los Plomos: historiografía y linaje", *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro,* ed. de M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal, Universitat de València, Universidad de Granada y Universidad de Zaragoza, 2006, pp. 51-78. El artículo ofrece suficientes indicios que permiten relacionar a estos linajes moros granadinos con el impulso o patronazgo de la falsificación sacromontana.

4. L. Bernabé Pons, "Miguel de Luna, pasado de Granada, presente morisco", *Studi Ispanici,* XXXII, 2007, p. 71.

nos de puntuación), accesible únicamente a quienes conocen la lengua; por otra, la de las traducciones, en muchos casos "interesadas" y planteadas "pro domo sua" por el traductor de turno en función del bando al que perteneciera, pero que constituían la única vía de acceso al texto original para la mayor parte de la sociedad granadina y española.

Francisco de Gurmendi, intérprete real de lenguas orientales

Numerosos fueron los estudiosos, adscritos a uno y otro bando, que llevaron a cabo traducciones de algunos de los libros plúmbeos. De entre ellos destaca por su singularidad Francisco de Gurmendi, intérprete real de lenguas orientales en la corte de Felipe III. Para tratar de dar respuesta a los numerosos interrogantes que plantea su casi anónima figura, intentaré arrojar algo de luz sobre la trayectoria personal y profesional del personaje. Desconocemos a ciencia exacta tanto su fecha de nacimiento[5] como la de fallecimiento. Lo que sí sabemos con certeza es que su padre era Jorge de Gurmendi, alcalde de Zarautz (Guipúzcoa) en varias ocasiones entre 1577 y 1634 y fundador del vínculo de Gurmendi en 1605, y su madre María Juana de Amilibia, fundadora del vínculo de Amilibia. Francisco era el mayor de sus hijos, ninguno de los cuales tuvo descendencia, por lo que el vínculo pasó de este modo a los descendientes de Martín, hermano de Jorge[6]. La familia tenía relación de vecindad o parentesco con Juan de Idiáquez, antiguo secretario de Felipe II y presidente del Consejo de Órdenes de Felipe III, por lo que, siendo aún niño, Gurmendi fue enviado a la villa y corte con la intención de que se labrase un porvenir bajo la protección de tan ilustre pariente.

No se sabe tampoco a ciencia cierta qué fue lo que motivó a un "vizcaíno" como Gurmendi a interesarse por el árabe, hasta el punto de llegar a solicitar y obtener plaza de intérprete de dicha lengua en la corte española. Las sucesivas cédulas reales que integran el expediente de funcionario del autor así lo corroboran. Sabemos, porque así lo recogen algunos de los memoriales incluidos

5. En uno de los sonetos introductorios de la *Doctrina Phísica y Moral de Príncipes*, compuesta por Gurmendi, Luis de Rojas se refiere a él como *ioben noble, sabio y virtuoso*, lo que nos indicaría que hacia 1615, fecha de publicación de la edición príncipe de la obra, era nuestro intérprete todavía un hombre joven. Estas escasas noticias nos llevan a pensar que debió nacer en Zarautz hacia el último cuarto del siglo XVI. *Doctrina Phísica y Moral de Príncipes, traduzido de arabigo en castellano por Francisco de Gurmendi*, Madrid, Andrés de Parra y Gaspar García, 1615.

6. Para este tipo de cuestiones, véase P. de Murua y Rodríguez de Paterna, *Genealogías de las familias de Zuloaga, Echeberria, Berreyarza, Soroa, Gurmendi, Zuaznavar, Urdinola, Duque de Estrada, Aguirre de Azpeitia, Argarain, Mandiolaza, Goyaz, Zurbano, Basazabal, Guerrenzuri, Anchieta, Zabala, Aizpuru y otros y Guerrenzuri-Ancieta, compuestas y escritas por Pedro Mª de Murua y Rodriguez de Paterna (Marqués de Murua)*, Bilbao, Euskaltzaindia – Academia de la Lengua Vasca. Fondo privado Juan Carlos Guerra. Manuscritos sobre genealogía y heráldica, 4715. Mi agradecimiento al personal de la Euskaltzaindia que, con gran amabilidad y diligencia, me facilitó las referencias sobre Gurmendi.

en dicho expediente y por testimonios escritos del propio Gurmendi o de gente cercana a él, que aprendió árabe de la mano de Diego de Urrea en primer lugar y de Marcos Dobelio posteriormente[7]. Uno de ellos, o puede que ambos, también lo iniciaron en el estudio del persa y el turco, lenguas en las que parece que llegó a desempeñarse con bastante maestría. En febrero de 1609, su maestro Diego de Urrea, intérprete al servicio del rey Felipe III, tras dos años de ausencia, regresa a Madrid y presenta un memorial pidiendo ser trasladado a Nápoles para atender la correspondencia con Turquía. En dicho memorial, intercede por Gurmendi, de quien afirma ser muy experto en árabe y turco, lenguas que él mismo le ha enseñado; además, su dominio del castellano era una ventaja añadida para el desempeño de su tarea como intérprete real[8]. Parece que, además de sus estudios de árabe y turco, Gurmendi había empezado por aquellos años a estudiar persa. Así lo afirmaba su maestro Urrea en el memorial anteriormente citado, donde declara como ejemplo de la valía de su alumno los dos tesauros compuestos en los años anteriores, de árabe clásico, turco y persa[9], y así lo corrobora el propio Gurmendi en el memorial que, a fecha de 23 de abril de 1610, eleva al Consejo de Estado. En él afirma llevar años estudiando árabe y turco y que últimamente ha empezado con el persa, y solicita del rey que le conceda la tercera parte de una denuncia presentada ante Martín de Zaldívar, teniente general del señorío de Vizcaya, de un dinero que se pasaba a Francia a escondidas, para poder atender sus necesidades básicas[10]. El caso es que Gurmendi tras la retirada de su maestro pasa a desempeñar en exclusiva las funciones de intérprete de lenguas orientales para la corte española.

Además de a sus tareas como intérprete real, Gurmendi se ocupó de otras cuestiones no menos importantes, como son la catalogación de los fondos de la biblioteca del sultán Muley Zidán, que se encontraban a bordo de un navío apresado en aguas del puerto de La Mamora, así como la traducción de los dos

7. Sobre los maestros de árabe de Gurmendi, véase M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, "Diego de Urrea y algún traductor más: en torno a las versiones de los 'Plomos'", *Al-Qantara*, XXIII, 2, 2002, pp. 499-516; "De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los Plomos", *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, ed. de M. Barrios Aguilera y M. García- Arenal, Universitat de València, Universidad de Granada y Universidad de Zaragoza, 2006, pp. 297-334; F. Rodríguez Mediano, "Diego de Urrea en Italia", *Al-Qantara*, XXV, 1, 2004, pp. 183-202; J.M. Floristán Imízcoz, "Francisco de Gurmendi, intérprete de árabe, turco y persa en la corte de Felipe III", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 211, 2014, pp. 357-375; "Diego de Urrea (c. 1559-octubre de 1616), traductor de árabe, turco y persa en la corte de España: nuevas noticias biográficas", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 210, 2013, pp. 227-273.

8. AGS El618 s.f.: memorial de Diego de Urrea, 24 de febrero de 1609. Recogido por J.M. Floristán, *op. cit.*, 2013, p. 236.

9. Estos diccionarios compuestos por Gurmendi, así como el que se atribuye al propio Urrea, no han podido ser localizados hasta la fecha. Pudiera ser que se perdieran en el incendio que asoló la biblioteca del Escorial en 1617 y en el que perecieron más de 2500 manuscritos árabes de los casi 4500 que llegó a contener la biblioteca. Cf. G. de Andrés Martínez, *La Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, Aldus, 1970, pp. 37-41.

10. AGS, E1808 s.f., memorial de Francisco de Gurmendi, 23 de abril de 1610.

libros plúmbeos antes aludidos por encargo de fray Luis de Aliaga, confesor real. Asimismo, Gurmendi acometió otras dos traducciones, de dos de los volúmenes que integraban la mencionada biblioteca del sultán marroquí. Una de ellas apareció publicada en 1615 con el título de *Doctrina Phísica y Moral de Príncipes*, estaba dedicada al duque de Lerma y se ocupaba de cuestiones relativas a la educación del príncipe y futuro soberano a partir de máximas y sentencias extraídas de la tradición oriental. La segunda, inédita hasta el momento, lleva por título *Libro de las calidades (o cualidades) del Rey* y de ella se conocen dos versiones manuscritas, una en los fondos del Parlamento vasco y otra en la Lambeth Palace Library de Londres[11].

En los años en que aparece publicada la primera de las obras mencionadas, la *Doctrina Phísica y Moral de Príncipes,* la polémica sobre la autenticidad o falsedad de los libros está en uno de sus momentos más álgidos. Partidarios y detractores buscan con denuedo personas conocedoras del árabe para que realicen traducciones de las láminas[12]. Juan de Idiáquez, familiar de Gurmendi que lo acogió en su casa a su llegada a Madrid y personaje muy influyente en la corte española que gozaba de la confianza del valido real, se había mostrado muy cauto a la hora de valorar la autenticidad tanto de los libros como de las reliquias y el propio Lerma desconfiaba de las verdaderas intenciones del arzobispo Castro. Es más que probable que ambos considerasen los conocimientos de árabe de Gurmendi, su condición de cristiano español y su lealtad a la corona como requisitos más que suficientes a la hora de emitir un juicio imparcial acerca de la autenticidad de los libros y de su contenido doctrinal.

Por lo que se refiere a la cronología de la traducción, según Cristóbal Medina Conde, cronista de los plúmbeos y defensor de su autenticidad, a la muerte de Idiáquez en 1614 Gurmendi "habría encontrado entre sus papeles copias de los traslados de dos de los libros plúmbeos, *Fundamentum Ecclesiae* y *Liber Essentia Dei*, que el arzobispo Castro había enviado a la corte en 1597"[13]. En colaboración con el Padre Mendiola, jesuita expulso por no haberse adherido a la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción, habría empezado Gur-

11. Ambas han sido transcritas por mí y recogidas en los anexos de mi tesis doctoral: I. Llopis Mena, *Teoría política árabe y persa en la corte de Felipe III: La Doctrina Phísica y Moral de Príncipes de Francisco de Gurmendi,* Alicante,Universidad de Alicante, 2016.

12. Sobre la polémica laminaria, véase M. Barrios Aguilera, "El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada: Sacramonte versus Ignacio de las Casas", *Al-Qantara,* XXIV, 2, 2003, pp. 477-531, recogido también en el libro *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, 2006, Granada; "Ignacio de las Casas y la polémica laminaria en la 'Historia authéntica' de Viana y Laboraría", *Chronica Nova,* 29, 2002, pp. 343-405.

13. El ms. 1271 de la BNM, que recoge la versión de los hechos de Medina Conde, en su folio 33 r., así lo relata: "Francisco de Gurmendi, criado que fue de don Juan de Idiáquez, presidente en el Consejo de Órdenes, en el espolio de los papeles que quedaron por muerte de su amo, recogió un traslado de los caracteres de los libros: *Fundamentum Ecclesiae* y *Essentia Dei*, que había enviado el arzobispo de Granada en el principio del descubrimiento, para que los mostrase a Felipe II".

mendi en 1615 la traducción de dichos libros; según afirmaba el entonces nuncio apostólico, Mons. Caetani, con permiso particular del rey, dado por escrito por el confesor del mismo, Padre Aliaga[14]. Siempre según la versión de los agentes de Castro, en apenas un año Gurmendi y Mendiola habrían concluido su trabajo. ¿Sucedieron realmente así las cosas?

La traducción de Gurmendi y la reacción del círculo de los laminarios

En primer lugar, parece más probable que Gurmendi, que tenía acceso franco a las copias de los libros por hallarse estas depositadas en casa de Idiáquez –el arzobispo Castro se las había enviado a Felipe II en la época en que Idiáquez era su secretario particular–, se hubiera aplicado a la labor de traducción de los mismos mucho antes de lo que nos dicen los agentes de Castro. Sus maestros de árabe, Urrea y Dobelio, habían realizado con anterioridad sendas traducciones de las láminas de Granada, por lo que Gurmendi estaba al corriente del carácter falsario del contenido de las mismas. Por otro lado, el de Zarautz frecuentaba desde 1605 el círculo de intelectuales que se reunían en casa de Pedro de Valencia, el gran humanista zafrense, pupilo de Arias Montano y coautor junto a este de un *Parecer* redactado en 1607 en contra de la autenticidad de los Plomos. El núcleo originario de dicho grupo estaba formado por el propio Pedro de Valencia, Gurmendi y Mendiola, más algunos intelectuales como Alonso Remón, el teólogo Francisco de Borja, el doctor Luis Zapata, el licenciado Juan Moreno Ramírez –cuñado de Pedro de Valencia–, el experto en lenguas orientales Juan Bautista Hesronita, etc.[15]. Al igual que su maestro Arias Montano, Pedro de Valencia estaba absolutamente convencido de la falsedad de los libros del Sacromonte. Resulta más plausible pensar que Gurmendi acometiera la tarea de traducción de los plúmbeos con el beneplácito real otorgado por medio del confesor del rey, el padre Aliaga, y bajo los auspicios de su mentor Pedro de Valencia, con la intención de demostrar dicha falsedad con argumentos lingüísticos y el sustento teológico del exjesuita Mendiola. La versión de Gurmendi de los libros *Fundamentum Ecclesiae* y *Liber Essentia Dei*, junto con los co-

14. Arch. Vat., *Borghese*, I, vol. 2, fol. 219r-v, *apud* C. Alonso, *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1979, p. 212. Dice igualmente el nuncio que él mismo hubo de darle un recibo a Gurmendi para su propia tranquilidad, dado el cariz que estaban tomando los acontecimientos.

15. Sobre la Academia de intelectuales que se reunía en casa de Valencia, v. F.J. Fuente Fernández, "La Academia de Pedro de Valencia: los intelectuales de su círculo (Madrid 1615-1620)", *Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. El humanismo extremeño. 1as. Jornadas*, 1997, ed. Marqués de la Encomienda *et al.* (Trujillo: Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 1997), pp. 153-168. Fernández considera que la traducción de Gurmendi y Mendiola tiene carácter fundacional en relación a la Academia, que se disolvería tras la muerte del maestro y mentor, *consejero de todos*, Pedro de Valencia, acaecida en 1620.

mentarios teológicos de Mendiola, aparece en 1616 en forma de memorial –escrito muy probablemente en colaboración con el mismo Pedro de Valencia– donde se cuestionaba la autenticidad de las láminas y la veracidad de las traducciones realizadas por cuenta del arzobispo de Granada. De este memorial, o *libelo primero* como se le conoce, que contiene, como hemos dicho, la versión de los dos libros señalados más los escolios de Mendiola anotados al margen, se enviaron copias a Felipe III, en octubre de 1616, y al Consejo Real y al de la Inquisición, en noviembre de ese mismo año[16]. Ante la gravedad del asunto, el Consejo de la Inquisición decidió remitir una de aquellas copias al arzobispo Castro para que formulase las alegaciones pertinentes al caso[17], cosa que haría cumplidamente en cada ocasión en que se le requirió, acusando a Gurmendi de escaso conocimiento del árabe y de manejar unas copias erradas de las láminas[18].

En mayo de 1617, aparece un segundo memorial de Gurmendi, o *libelo segundo* según la terminología utilizada por los laminarios, en el que refuta las acusaciones contra él vertidas por los agentes de Castro[19]. Este segundo memorial es enviado a Roma el 6 de mayo de 1617, por mediación del nuncio Caetani y previa autorización del padre Aliaga[20].

El año de 1618 representa el de la caída en desgracia del duque de Lerma; el clima político está cambiando de manera significativa. Facciones influyentes de la corte española apoyan ahora la autenticidad de los Plomos y las cosas se complican para los que, hasta entonces, han sostenido que las láminas eran falsas. Tanto la traducción de los dos libros plúmbeos de Gurmendi como sus dos memoriales han dado origen a grandes controversias. En la correspondencia de los dos principales agentes de Castro en la corte, Barahona y Ta-

16. Por lo que se refiere al segundo memorial que Gurmendi, Valencia y el resto del grupo tenían pensado presentar ante el Consejo, se perdió en el registro que la Inquisición llevó a cabo en casa del zafrense en marzo de 1618. No debemos confundir este segundo memorial con el *libelo segundo* –según la terminología utilizada por Grace Magnier– que publicó el propio Gurmendi en respuesta a las acusaciones contra su persona y su traducción de las láminas vertidas por el arzobispo Castro y que se conserva en el Archivo del Sacromonte.

17. A.S., leg. VI, 2, fol. 1137r-1142v.

18. Vid. fol. 231v. del ms. 5953 de la BNM. En su /*Diario del viaje desde Andalucía a Valencia*/, recogido en dicho manuscrito, Francisco Pérez Bayer narra, entre otras cosas, su viaje al Sacromonte, donde pudo tomar numerosas notas de la documentación allí conservada. En sus páginas, recoge algunos testimonios sobre la persecución a la que sometieron los agentes de Castro al círculo de intelectuales de Pedro de Valencia, i.e., Francisco de Barahona escribe a Pedro de Castro*:* "En casa de Pº de Valencia se juntan [...] Gurmendi y Mendiola, un clérigo theólogo que echaron de la compañía ahora dos años, y otros amigos a hacer sus consultas contra el Monte Santo; que está tan empeñado en defenderlo que ha dicho Gurmendi que para poder hacerlo mejor estudia la Philosophía y Theología" [f. 205v]. Existe una copia de dicha obra en el Archivo del Sacromonte, leg. VI, parte II, fol. 133-163.

19. G. Magnier cree haber identificado dicho memorial, al que se refiere como *libelo segundo*, utilizando la terminología acuñada por los partidarios de la autenticidad de las láminas, bajo la referencia A.S., leg. VI, 1, fol. 850r-867v.

20. Una copia del mismo, que se daba por perdida y a la que afortunadamente he podido acceder, se halla en los archivos vaticanos, A.S.C.D.F., ms. R7i.

vares, se llega a afirmar lo siguiente: "de Gurmendi se discute en el Consejo de Estado"[21], hecho que pone de relieve la importancia y la gravedad del asunto. El círculo intelectual que gravita en torno al humanista Pedro de Valencia, al que pertenecía el propio Gurmendi, firmes sostenedores de la falsedad de los Plomos, es sometido a estricta vigilancia por parte de los espías del arzobispo.

Los días 15 y 16 de febrero y 2 de marzo de 1618, desde el entorno del arzobispo Castro se envían cartas a Pedro de Valencia y a personas de su círculo, entre ellas el propio Gurmendi, para exigirles que acaten los Breves del Papa Clemente VIII que obligaban a guardar silencio en torno al asunto de las láminas. Ambos, Gurmendi y Valencia, fingen acatar la prohibición, pero Valencia seguirá adelante en su empeño de demostrar la falsedad de las láminas. Ello acentúa las iras de Castro, quien terminará por denunciar al humanista y a su grupo ante la Inquisición. A primeros de marzo de 1618, el Santo Oficio ordena el registro de la casa de Pedro de Valencia y el secuestro de los papeles del zafrense y de su grupo. El 26 de noviembre de ese mismo año aparece publicado el *Parecer*[22] que el gran humanista extremeño compuso junto a Arias Montano en 1607 en contra de la autenticidad de los Plomos, a petición del inquisidor general, Bernardo de Rojas y Sandoval, tío carnal del duque de Lerma. Dicho informe había permanecido confidencial durante años, por voluntad del humanista de Zafra, pero al reabrirse el Proceso a la Biblia Real de su maestro y mentor con el concurso de los laminarios, este decide hacerlo público.

Pedro de Valencia falleció el 10 de abril de 1620, exhausto y desalentado por las críticas y los feroces ataques a su obra y a su persona. A partir de ese momento, se inicia el declive del círculo de intelectuales defensores de la falsedad de los Plomos; algunos de ellos llegarán a morir en extrañas circunstancias, como es el caso del cuñado del zafrense, Juan Moreno Ramírez, quien es asesinado a cuchilladas el 22 de agosto de 1625[23]. El mismo Gurmendi habría fallecido "en extrañas circunstancias" –según declaraciones de los propios laminarios[24]– poco después de haber hecho testamento el 31 de marzo de

21. En una carta fechada el 6 de febrero de 1618, Tavares llega a afirmar: "Muy grande es el alboroto que hay sobre el caso". De todo ello, queda constancia en una consulta contra Gurmendi del Consejo de Estado, de 20 de febrero de ese año, AS, leg. VI, I, fol. 940 r-v.

22. Dicho documento ha sido editado por G. Magnier, *Pedro de Valencia. Sobre el pergamino y láminas de Granada*, Bern, Peter Lang, 2006.

23. Su partida de defunción reza lo siguiente: "Murió el licenciado Juan Ramírez a las espaldas de St. Bernardo, cassas de Melchor de Balençia, no recivio los sacraos (sic) ni hiço testamento porque le mataron". Citado por L. Gómez Canseco, *El humanismo español después de 1600: Pedro de Valencia*, Universidad de Sevilla, 1993, p. 87, *apud* J. López Navío, "Nuevos datos sobre Pedro de Valencia y su familia", en *Revista de Estudios Extremeños*, XVIII, 1962, p. 474 y J. Sánchez Romeralo, *Pedro de Valencia y Juan Ramírez (La hermandad entre ambos humanistas)*, Badajoz, Diputación Provincial, 1969, pp. 16-17. Grace Magnier cree ver la larga sombra de los laminarios detrás de esta muerte.

24. En palabras de Medina Conde: "[…]murió luego desastradamente, perdiendo la vida de muerte violenta". B.R.A.H. ms. 9/2229. No queda probado que así fuera y sí parece que Gurmedi

1621[25], aunque esta no deja de ser una mera especulación sin prueba documental alguna que la corrobore[26].

Lo cierto es que, con posterioridad a los turbulentos momentos vividos en aquel año de 1618, nada o muy poco volvemos a saber de Gurmendi. Las noticias sobre su muerte resultan inciertas y difíciles de contrastar. La documentación del Consejo de Estado correspondiente a los años 1618 y 1620, que debiera hallarse en los fondos del archivo de Simancas, se encuentra igualmente en paradero desconocido[27]. No obstante, es probable que los sucesos de 1618 hicieran mella en él como en el caso de Pedro de Valencia. Así, en una carta de su puño y letra conservada en el Museo Naval de Madrid y con fecha de 22 de agosto de ese mismo año, Gurmendi se dirige a su interlocutor con el apelativo genérico de "Vuestra Merced". Algunos datos mencionados dejan entrever que se trate del propio duque de Lerma –por ejemplo, habla de "mi señora doña Catalina", que muy bien podría hacer referencia a doña Catalina de la Cerda, esposa del valido real–. En dicha misiva, nos cuenta Gurmendi sus recientes problemas de salud y reitera su labor en la Biblioteca Laurentina, que ha debido abandonar movido por la enfermedad[28].

Unas anotaciones al margen de la cédula de 1612 que concede carácter oficial a la nómina de Gurmendi como intérprete real de árabe, turco y persa, se refieren al nombramiento del sucesor de Gurmendi, el escocés David Colville, hacia el mes de julio de 1621, ya que "el d[ich]o Gurmendi falleció"[29]. Ignoramos la fecha exacta y los motivos de su muerte, aunque diversos testimonios aluden al hecho de que murió tras haber dictado testamento ante el notario Juan

---

falleció debido a complicaciones en su estado de salud. La noticia de su muerte violenta, insinuada por Medina Conde, obedecería más bien a la campaña de desprestigio llevada a cabo por los partidarios de la autenticidad de las láminas en contra de aquellos que trataban de demostrar su falsedad.

25. Al referirse a la supuesta retractación de Pedro de Valencia en el asunto de los plúmbeos, que nunca llegó a producirse, Medina Conde dice lo siguiente: "Esta conjetura la hacen realidad las dos cartas siguientes. La primera del mismo Arzobispo de Monte Líbano, en que dice a el Arzobispo Castro con fecha en Madrid a 22 de febrero de 1621 [...], se refiere a la retractación de Valencia [...] y prosigue la carta hablando del Gurmendi, que murió poco después en 31 de marzo de dicho año 1621". *BN*, ms. 1271, fol. 39v.

26. Lo cierto es que la documentación de los alcaldes de corte referente a los procesos por fallecimiento desapareció durante un incendio declarado en extrañas circunstancias en 1870, así que poco es lo que podemos saber sobre la muerte de Gurmendi, aparte de lo ya expuesto.

27. Parte de dicha documentación se halla, como he podido verificar, entre los fondos del archivo del Instituto Valencia de Don Juan, aunque una primera exploración por mi parte de dichos fondos no ha aportado nuevas informaciones en relación a Gurmendi. Se hace necesaria, pues, una investigación más profunda y minuciosa de estos documentos que nos permita rastrear posibles referencias suplementarias a la vida y/o la obra de nuestro autor.

28. P. San Pío Aladrén y C. Zamarrón Moreno, *Catálogo de la colección de documentos de Vargas Ponce que posee el Museo Naval: Serie primera, numeración romana*, Museo Naval, Madrid, 1979, tomo IV, doc. 125, fol. 157. Mi agradecimiento a los bibliotecarios de dicho museo por haberme facilitado la copia digitalizada de dicha carta.

29. AGS EMR Quitaciones de Corte, leg. 17, fol. 713-714.

de Velasco[30]. Ello nos lleva a cuestionarnos si Gurmendi falleció verdaderamente de muerte violenta, como aseguran los agentes de Castro en la corte, o si por el contrario su muerte se debió a causas naturales, como consecuencia de sus problemas de salud aludidos por él mismo en su misiva a Lerma. La localización de su testamento ayudaría enormemente a despejar las dudas que existen acerca de las reales circunstancias en las que se produjo su fallecimiento.

Sabemos, pues, por testimonios documentales que Francisco de Gurmendi tradujo por mandato del confesor real, fray Luis de Aliaga, dos de los libros plúmbeos, *Fundamentum Ecclesiae* y *De essentia Dei*. Para ello, se basó en los traslados hallados entre los papeles de Idiáquez a la muerte de este. Pero, ¿por qué motivo el confesor del rey habría de solicitar la intervención de Gurmendi en un asunto tan delicado? La respuesta tal vez se halle relacionada con lo que nos cuenta el marqués de Estepa, uno de los más fervientes partidarios de la autenticidad de las láminas y traductor de las mismas, en una carta enviada en 1629 a un jesuita, el padre Francisco de Bílchez[31]. En ella, y para justificar la necesidad de una nueva traducción de los Plomos, explica el marqués cómo veinte años antes, en 1609, ante la insistencia del Papa para que los libros fuesen llevados a Roma, el arzobispo de Granada, don Pedro Vaca de Castro y Quiñones, se personó en Madrid:

> "y llevó los libros originales, y processo, y los mostró a su Majestad en dos días de audiencia secreta, que para esto se señalaron, assistiendo allí con su Majestad sólo el Duque de Lerma […] al cabo de unos días mandó al Arzobispo diese razón de todo en una junta […] pues fueron della don Bernardo de Rojas Cardenal Arzobispo de Toledo y Inquisidor General del Consejo de Estado; el Condestable de Castilla, Presidente de Italia del Consejo de Estado; don Juan de Idiáquez, Presidente de Órdenes del Consejo de Estado; Fray Luis de Aliaga, Confessor de su Majestad […][32]".

Como vemos, en esta reunión participaron tres de los principales actores de la trama del Sacromonte: del lado de los defensores de la autenticidad de las láminas, el arzobispo Castro; del lado contrario, Fray Luis de Aliaga, confesor de Felipe III, quien más tarde comisionó a Gurmendi la traducción de los libros plúmbeos antes mencionados[33], y Bernardo de Rojas, inquisidor general, a quien

30. Diversas pesquisas realizadas en el Archivo de Protocolos de Madrid y en el de Oñate no me han permitido hasta la fecha identificar dicho testamento. Murua ofrece la fecha de 31 de marzo de 1623, aunque bien pudiera tratarse de un error de copista o de una mala interpretación del documento original. Parece más plausible la fecha de 1621 a la que aluden Cristóbal Medina y el expediente de Gurmendi en la corte. Tal vez el documento existiera, pero se haya deteriorado o extraviado.

31. *Carta de Adán Centurión, marqués de Estepa al Padre Francisco de Bílchez, de la Compañía de Jesús, en Granada, a 10 de septiembre de 1629*, BNM, ms. 6437, fol. 45-49.

32. *Íbid*, fol. 47.

33. G. Morocho sitúa la traducción de Gurmendi en el marco de las luchas intestinas por el poder en el seno de la Iglesia. Un sector de los jesuitas apoyaba la causa sacromontana, a la par

Gurmendi dirigió el memorial que había escrito en colaboración con Mendiola, posiblemente con el apoyo y la supervisión de Pedro de Valencia; así como Juan de Idiáquez, pariente y protector de Gurmendi.

La Junta debió de hallar dudas razonables que justificasen la intervención de nuevos intérpretes de árabe, así como de reputados teólogos que pudiesen determinar si la doctrina contenida en los libros entraba o no dentro de la ortodoxia católica. El rey, por su parte, hubo de juzgar oportunas las recomendaciones de sus consejeros, pues dio las instrucciones debidas para que se buscase a estos intérpretes y se informase de lo dispuesto al nuncio papal y, de este modo, también a Roma.

Así pues, en 1609 se requería en la corte española la presencia de intérpretes acreditados de árabe[34] y, como sabemos por la cédula de Felipe III mencionada con anterioridad, Gurmendi lo era, al menos desde 1603-1604, –según afirmaba él mismo en un memorial fechado en 1607[35]– y gozaba de la confianza real por recomendación de su maestro y antecesor en el cargo, Diego de Urrea. No es de extrañar, pues, que el rey pensara en él para dicha tarea, tal vez aconsejado por uno de los intelectuales de mayor prestigio de la corte y cronista del reino, Pedro de Valencia, amigo y maestro del de Zarautz. Por ello, debemos desconfiar de la versión de aquellos que afirman que el interés de Gurmendi por las láminas surgió por dos cauces distintos: bien de manera espontánea, al hallar el traslado de dos de estos libros entre los papeles de Idiáquez en 1614, bien por influencia de su maestro en la lengua árabe, Marcos Dobelio, que ya había tenido una experiencia como traductor de las láminas previa a su llegada a la corte. Resulta más creíble la hipótesis, sustentada en la declaración del nuncio papal monseñor Caetani[36], de que, debido a su condición de intérprete oficial de árabe, tarea en la que se había ganado el favor y el reconocimiento del

---

que defendía el misterio de la Inmaculada, en contra del parecer de buena parte de los dominicos en ambos asuntos. Según Morocho, el confesor del rey, que pertenecía a la orden de los dominicos, "se sirvió de humanistas como Pedro de Valencia y los intelectuales de su círculo y de arabistas como Marcos Dobelio y Francisco de Gurmendi", a los que tendría trabajando de manera secreta para la Inquisición en el asunto de los Plomos, para demostrar al resto del mundo que los libros no pasaban de ser una mera superchería con visos de herejía alcorránica. No olvidemos que fue el propio Aliaga quien autorizó el envío a Roma a través de la persona del nuncio de la versión de Gurmendi. Igualmente, Morocho destaca la importante contribución de la orden dominica a la hora de denunciar la falsedad de los Plomos. Vid. G. Morocho Gayo, *Pedro de Valencia. Obras completas,* vol. IV, 2, p. 341.

34. M. Barrios ofrece una completa a la vez que útil relación de publicaciones sobre traductores, intérpretes y exegetas de los Plomos anteriores o contemporáneos a Gurmendi: M. Barrios Aguilera, "Pedro de Castro y los Plomos del Sacromonte", *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro...,* p. 26.

35. AGS E[803 s[in] f[oliar], *apud* J.M. Floristán, *op. cit.,* 2014, p. 360.

36. En una misiva enviada a la Secretaría de Estado, monseñor Caetani afirma que Gurmendi acometió la tarea de traducción de los dos libros antes mencionados con autorización real y con permiso expreso del P. Aliaga, *apud* G. Morocho Gayo, *op. cit.,* p. 321.

rey y su valido, Gurmendi recibiera el encargo de traducir las láminas. Y no podemos olvidar el puesto de confianza que desempeñaba en la corte su mentor Juan de Idiáquez. Todo ello hacía de Gurmendi el hombre adecuado para confiarle una misión tan delicada y de tanta trascendencia.

La versión de Gurmendi con escolios de Mendiola: el primer memorial

Hasta aquí el relato cronológico de los hechos. Ocupémonos, seguidamente, de la traducción realizada por Gurmendi. Esta se halla recogida en sendas copias que se hallan en el Archivo del Sacromonte en Granada y en el Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe en Roma. La versión que se conserva en el Sacromonte (leg. VI, 2, A.S., fol. 1137r-1142v) precede a un detallado informe refutatorio, escrito de puño y letra –como se afirma en uno de los márgenes del mismo– por Francisco Barahona, archidiácono de la catedral de Granada y agente del arzobispo Castro en la corte. La letra de este informe parece coincidir con la de la traducción adjunta, por lo que se podría pensar que se trata de una copia de la original de Gurmendi que se realizó con objeto de adjuntarla al escrito de Barahona[37]. Esta hipótesis tal vez explicaría el porqué de los numerosos espacios en blanco que salpican el texto de la traducción y que ocupan el lugar que en el original estaba reservado para los términos árabes, lo que nos llevaría a pensar que quien transcribió el texto desconocía dicha lengua. Esta versión se presenta formalmente en dos columnas: en la de la izquierda se recoge la traducción al castellano de los libros, mientras que la de la derecha queda reservada para las abundantes y prolijas anotaciones. El texto presenta el siguiente título: *Libro de los fundamentos y reglas de la ley por Tesion [sic] Aben Atar Discípulo de Jacob el Apóstol.* Por tratarse de una versión incompleta –falta el texto en árabe–, me basaré en la que se envió a Roma y que se conserva en el Archivo de la Congregación para la doctrina de la Fe y que se encuentra en el manuscrito R7i(2). Este documento –que se daba por perdido y que pude consultar merced a la casualidad y la buena fortuna– recoge únicamente lo que parece ser el original escrito por Gurmendi –la caligrafía se asemeja a la de otra obra del autor, inédita hasta el momento, el manuscrito del *Libro de las calidades del rey*, del que se conservan dos copias, una en la biblioteca del Parlamento vasco y otra en la Lambeth Palace Library de Londres, como hemos comentado anterior-

37. Me consta que, por lo menos, existe otra copia de puño y letra del doctor Barahona en el Archivo del Sacromonte. *Copia que el Dr. D. Francisco Baraona, canónigo del Sacromonte que estaba a la sazón en Madrid, de agente del Arzobispo de Sevilla, hizo de los libros Fundamentum Ecclesiae y Essentia Dei sacados de unas copias, erradas, que tenía Gurmendi, y por las cuales hizo su primera versión, y se la remitió de su letra al Arzobispo*, A.S., leg. VI, 5, fol. 1043, *apud* Morocho Gayo, *op. cit.*, p. 344, n. 656.

mente–, a pesar de que Morocho Gayo considera que al menos la parte en castellano fue escrita de puño y letra por Pedro de Valencia[38]. Este memorial está firmado por el de Zarautz en Madrid, a 10 de abril de 1617[39].

La versión de Gurmendi presenta una breve introducción en la que el autor afirma que consultó y tradujo los libros "por mandado de su Mag[esta]d como persona que le sirve en la interpretacion de las lenguas Arabiga, Turquesca y Persiana"[40].Ya desde las primeras líneas del texto, encuentra Gurmendi motivos suficientes, tanto en la forma como en el contenido, como para concluir que se trata de una falsificación proveniente de círculos moriscos. Las razones que aduce como prueba son las siguientes:

- el estilo, la sintaxis y el léxico empleados presentan grandes desigualdades y oscilaciones entre el registro árabe culto y el dialectal morisco[41];
- las frases y expresiones que aparecen en árabe clásico han sido tomadas o imitadas del Corán[42];
- la cláusula con que finaliza el libro *Essentia Dei* ("no ay Dios sino Dios Mahoma Embaxador de Dios") remite claramente a las palabras del texto coránico (لا اله إلا الله محمد رسول الله). Gurmendi insiste en el significado supratextual de dichas palabras como expresión coránica de la negación del dogma cristiano de la Santísima Trinidad y afirmación de la creencia mahometana en la unidad divina (*tawḥīd*)[43]. Para esto, se sirve de algunos pasajes de comentadores e intérpretes del Corán, entre los cuales cita a *Zemaqxeri, Nasirdin el Beydaui* y *ebu el leit Semarcandi.*

Veamos, ahora, con mayor detenimiento, ambas traducciones.

I. Libro de los fundamentos y reglas de la ley por Tesifón Aben Atar discípulo de Iacob el Apóstol

En el mismo título encuentra Gurmendi motivos de discrepancia:

> "La primera palabra es morisca, a lo menos lo parece según como lo pronuncian los moriscos de Granada, porque para ser buen Arábigo no se avía de

38. P. Morocho Gayo, *op. cit.*, p. 147.

39. Mi agradecimiento al personal del archivo, y en especial a su director monseñor Alejandro Cifres, por permitirme el acceso al mismo y la consulta de sus fondos.

40. ACDF, ms. R7i(2), fol. 1. La paginación del manuscrito es consecutiva, por lo que no se hace necesario mencionar si se trata del verso o del retro del folio.

41. "La primera porque los dichos papeles tienen grande desigualdad no solo en el estilo y forma de la lengua, sino en las mismas palabras y aun en la gramatica misma", *Ibíd*, fol. 1.

42. "Lo segundo que haze esto mas sospechoso es que todas las vezes que ay estilo grave Arabigoescolastico es imitado y tomado del estilo y frasis del Alcoran de Mahoma", *Ibíd*, fol. 1.

43. "Y confirmase esto mas con que asi como los christianos confesamos la unidad de la esencia y la trinidad de las personas con dezir padre, hijo y espiritu santo tres personas y un solo Dios verdadero, ellos niegan la trinidad de las personas con dezir estas palabras y a ese fin las dizen", *Ibíd*, fol. 1.

> escribir كتب sino كتاب, demás de que se quisiera negar que este lenguage era morisco, por lo menos no es buen Arábigo sino corrupto, porque lo que avía de pronunciar en singular lo pronuncia en plural"[44].

De este modo, desde las primeras líneas del texto encuentra Gurmendi argumentos lingüísticos que prueben el origen morisco de lo que está traduciendo[45]. En otro lugar denuncia, además, la evidente y pretendida ambigüedad de los términos empleados, o bien su origen posterior al nacimiento de la religión islámica:

> "De esta palabra *mezquita* no e hallado que los Árabes usassen antes de Mahoma y está aquí con pronunciación morisca, pero en el lenguage arábigo los templos se llamavan هيكل y كعبة y las iglesias كنيسة pero esta palabra مسجد no la hallo antes de Mahoma"[46].

Otro ejemplo del origen espurio del texto lo ofrece Gurmendi en el fol. 8, cuando al final del libro encontramos estas palabras:

> والموليايمتخوابالفسطزهوالحرس
>
> [(…) y los santos seran atribulados con molestias y vejaciones]

A propósito del término بالفسطزه y del párrafo en general, afirma Gurmendi lo siguiente:

> "Todo esto es lenguaje Arabigo muy corrupto y este vocablo بالفسطزه no es Arabigo que parece que signifi[ca] trabajos o molestias, antes parece derivativo del latino infestar y molestar, y no ay Arabe que use tal palabra ni tesauro de esta lengua que della haga mencion porque como digo es bocablo latino"[47].

Este pasaje ilustra de manera clara dos aspectos: por un lado, la escasa formación en el registro culto del árabe que poseía quien redactó los libros; por otro, el origen morisco hispano de dicho(s) redactor(es). Ninguno de ambos aspectos escapó al ojo observador y crítico de Gurmendi, cuya competencia en la lengua árabe y manejo de los métodos del humanismo filológico aprendidos de su maestro Pedro de Valencia se ponen en evidencia frente a la ignorancia y falta de conocimientos del autor o autores de los Plomos.

Pero no sólo el lenguaje utilizado en la redacción del texto es objeto de las críticas del de Zarautz; también el contenido le resulta inapropiado y difícilmente explicable bajo el prisma de la doctrina cristiana. La competencia de Gurmendi no es, pues, estrictamente lingüística, sino que domina la materia objeto

---

44. *Ibíd,* fol. 2.
45. "Y la segunda palabra parece de la misma manera morisca por tener un acento más largo de lo que huviera para ser buen Arábigo, porque el buen Arábigo avía de dezir قواعد y no dice sino قواعيد". *Ibíd,* fol. 2.
46. *Ibíd,* fol. 8.
47. *Ibíd*, fol. 8.

de su traducción, fiel a las premisas de la traductología del humanismo, cuyos principios básicos eran tres: conocimiento de las dos lenguas, dominio de la materia y mantenimiento del estilo[48].

Gurmendi enumera punto por punto todos aquellos pasajes que él considera ajenos a la ortodoxia católica y de clara inspiración coránica[49]. Así, por ejemplo, donde el texto plúmbeo dice "Crió Dios al hombre de cieno y a Eva de su costilla", Gurmendi lo pone en relación con las siguientes palabras de la azora 23, conocida como *al-Mu'minīn* o de los creyentes: "Ciertamente dixo tu criador a los Ángeles yo he criado al hombre de cieno hediondo" [23:13-15]:

"وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

Diximos a los Ángeles: Hazed reverencia a Adan y la hizieron si no es Satanás que no quiso y tuvo soberbia y fue de los infieles. Y en el cap. سورة الحجر dize lo siguiente:

En lo que toqué al principio de que muchas palabras son imitando a otras del Alcoran y a su frasis y estilo, es un lugar dellos este porque aqui donde dize *crio Dios al hombre de cieno* parece que es tomado del Alcoran en el cap. سورة الحجر :

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ

Ciertamente dixo tu criador a los Angeles yo he criado al hombre de cieno hediondo"[50].

De la misma manera, cuando el texto hace referencia a la historia de la sumisión de los ángeles a la nueva criatura y a la rebelión de algunos de ellos, encabezados por Satanás, de nuevo Gurmendi encuentra sorprendentes paralelismos con el texto coránico:

"Aquí donde dize *Mandó a los Ángeles que se humillassen y a los que desobedecieron a su criador a su criador [sic] con Satanas los castigó su soberbia* parece de la misma manera del Alcorán en el cap. سورة البقرة donde dize

إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَفَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Ciertamente le he exceptuado y respirado en él mi espíritu, humillaos a él postrandoos, y se postraron todos los Ángeles si no es Satanás que no quiso ser con los postrados"[51].

48. A.M. Martín Rodríguez, "La actividad traductora de Pedro de Valencia", *Humanismo y tradición clásica en España y América*, León, Universidad de León, 2002, pp. 21-60, p. 27.

49. En el Archivo del Sacromonte se conserva un listado de todos estos pasajes, "Las claúsulas que el intérprete dize son del alcorán", A.S., leg. VI, 2, fol. 126r-128v, *apud* G. Magnier, "Pedro de Valencia, Francisco de Gurmendi y los Plomos...", pp. 201-216. Sobre este particular, véase también L.F. Bernabé Pons, "Los libros plúmbeos de Granada desde el pensamiento islámico", en M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal, *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada, Universidad de Granada, 2008, pp. 57-81.

50. *Ibíd*, fol. 3.

51. *Ibíd*, fol. 3.

Continuando con este argumento, unas líneas más adelante refiere el texto cómo el pecado del hombre, al ser original, resulta por ello susceptible de ser expiado, mientras que el de los ángeles rebeldes no lo es por razones opuestas. Otra vez encuentra Gurmendi motivos para pensar que se trata de doctrina islámica:

> "Aquí donde dize *puso Dios abogable su peccado y el de los Ángeles y Satanás inabogable* parece frasis y escritos del Alcorán, como se ve en el cap. سورة النجم donde dize:
>
> وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى
>
> *Y a quantos de los Ángeles en el cielo no aprovechara nada su intercesión y abogacía sino es después que aya Dios dado licencia a quien és servido*, y en otros muchos cap. trae el Alcorán estas palabras y frasis"[52].

En otro pasaje del libro, se afirma lo siguiente:

> "Por ellos enbió Dios a los del mundo los prophetas por nuncios de la buena nueva de la espugnación y victoria y por advertidores del bienhechor en el testamen[to] viejo y los fieles dellos fueron al seno de Abraham y los infieles al fuego para eternamente"[53].

Advierte Gurmendi cómo las palabras *expugnación y victoria* en este contexto poseen una clara simbología coránica, ya que remiten en su significado original árabe tanto al día del Juicio como a la victoria de Mahoma en la Meca:

> "Aquella palabra espugnación que está escrita con estos caracteres بالفتح significa según los intérpretes del Alcorán el día del Juicio, porque los Mahometanos dizen que han de tener aquel día victoria contra los infieles y así dize el Alcorán en el cap. السجدةسورة estas palabras:
>
> قل يوم الفتح لا ينفع الذين كفروا
>
> *Di, el día de la espugnación no han de tener provecho los infieles*[54].
>
> Y también significa la victoria que tuvo Mahoma en la Meca, interpretan que como fue esta la primera victoria que tuvo Mahoma, que de más de ser por favor divino, fue la mayor porque fue el principio de su poder, y así quando los Árabes dizen esta palabra espugnación se entiende por la victoria dicha, así como nosotros quando dezimos el Filósofo se entiende por Aristóteles. Y esta palabra فتح también significa abrir y expugnar y conquistar porque dizen que lo que no

52. *Ibíd*, fol. 3.

53. *Ibíd*, fol. 4.

54. De la que se habla en la azora 48, llamada *al-fatḥ* o de la Victoria. En ella se narra la victoria de Mahoma sobre las gentes de la Meca, batalla decisiva que dio lugar a la firma del Tratado de Hudaibiya, que posee carácter fundacional para la naciente religión. Para estas cuestiones, vid. M. Asad, *El mensaje del Corán*, versión castellana por A. Pérez, Centro de Documentación y Publicaciones de la Junta Islámica, Madrid, 2002. Para la localización de las azoras coránicas citadas por Gurmendi, me he servido de la versión de dicha obra disponible en la siguiente página web: http://www.islamicbulletin.org/spanish/ebooks/el_mensaje_del_quran_muhammad_asad.pdf

se ha conquistado, está cerrado[55]. También significa el principio del Alcorán y el de la oración, dizen también que significa los tiempos en que se abran las puertas del parayso. Y la palabra bienhechor es epiteto que dan a Dios y todas son las mismas palabras del Alcorán, y en el cap. سورة البقرة dice assí:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ

Las gentes profesavan sola una religión y embió Dios los prophetas por nuncios de la buena nueva y por advertidores y embió con ellos el libro.

Y en el cap. الأنعام سورة dize también lo siguiente:

وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ

Y no embiamos los prophetas sino por nuncios de la buena nueva y advertidores.

Estas palabras y sentencias parecen en el Alcorán tres y cuatro veces casi en todos sus caps"[56].

A pesar de las acusaciones vertidas contra su persona por los defensores de la autenticidad de las láminas, que llegaron a afirmar de él que apenas poseía unos mínimos rudimentos de lengua árabe y que además ignoraba por completo la doctrina islámica, resulta evidente no sólo que Gurmendi estaba familiarizado con los postulados coránicos, sino que además conocía y había leído la obra de los principales comentaristas y exegetas del Islam, en su afán por aplicar los principios del método filológico que le transmitió su maestro Pedro de Valencia. Así, en un pasaje del libro se afirma que "fue criado Jesús en madre y sin padre", palabras que bien pudieran servir de apoyo a la causa inmaculista defendida, entre otros, por el arzobispo Castro y su entorno; sin embargo, Gurmendi, lejos de vincular dichas palabras con el misterio de la Inmaculada Concepción, observa en ellas una clara conexión con los comentarios coránicos de Abū al-Layth al-Samarqandī:

> "Y más abaxo donde dice que fue criado Jesús en Madre y sin padre parece que son aquellas palabras de Ebulleit el Semarcandi intérprete y expositor del Alcorán en el cap. العمران سورة : *No ay otro Dios que Dios que no tiene participante, él es el clamado y estimado en su reyno, el Juez en su mismo negocio juzgó criar a Jesús en el vientre de su madre sin padre*"[57].

A propósito de estas palabras, escribe Gurmendi en el margen: "Advirtase el rigor del vocablo 'fue criado Jesus', si es buena teología". Lo que quiere decir nuestro autor es que según la teología católica, el Hijo es consustancial y eterno al Padre desde el principio de los tiempos, mientras que para el Islam existe un Dios único e indivisible y Jesús, su profeta, fue creado como

55. Se refiere aquí Gurmendi al significado original del verbo فتح, "abrir", como se ve en el párrafo siguiente.

56. *Ibíd,* fol. 4.

57. Gurmendi, *Versión*, fol. 5.

resultado de haber sido insuflado en el vientre materno el espíritu divino por el arcángel Gabriel.

Otra de las espinosas cuestiones relativas al contenido doctrinal del texto es la que se refiere al siguiente pasaje:

> "Mandó a los Apóstoles que advirtiessen el Evangelio con gran cuydado a todas las gentes y *que el que se purificase con el agua* y creyese y hiciesse buenas obras sería bienaventurado, y el que no lo hiciesse sería perdido y condenado"[58].

Los traductores afines a la causa sacromontana pusieron todo su empeño en relacionar estas palabras con el sacramento del bautismo cristiano[59]. Sin embargo, Gurmendi advierte de la diferencia que existe entre el verbo empleado, طهر, cuyo significado se ha de relacionar con el *guado* o *guadoc*, rito morisco de la purificación, y la palabra que en árabe clásico designa el bautismo cristiano, تعطس [60].

Hasta ahora he analizado los puntos controvertidos que Gurmendi halló en el texto del *Libro de los fundamentos y reglas de la ley* o *Fundamentum Ecclesiae*. Sin embargo, aquel que levantó mayor polémica entre partidarios y detractores de la autenticidad de las láminas y de las verdades de fe que estas contenían fue el titulado *Libro de Tesion Aben Atar que trata de la esencia de Dios*, también conocido como *Essentia Dei* o *Essentia Veneranda*. A continuación, voy a ocuparme de la cuestión central de la que trata este libro, esto es, del principio islámico de la Unicidad de Dios (*tawḥīd),* que se opone frontalmente al dogma cristiano de la Trinidad.

II. Libro de Tesion Aben Atar que trata de la esencia de Dios o Essentia Dei

En un pasaje de dicho libro, encontramos estas palabras حدانيته لا يعلم الله إلا الله ودلك في و, que Gurmendi traduce del siguiente modo: "lo qual es en su unidad, no sabe lo que es Dios sino el mismo Dios". En las anotaciones al margen del texto, precisa el de Zarautz:

> "Adviertase q[ue] aquí donde dize . lo qual es en su unidad. quiere dezir que Dios es uno solo sin trinidad de personas, y veese esto en que la theologia Ma-

58. *Ibíd*, fol. 6. La cursiva es mía.

59. Este sería el caso del marqués de Estepa, quien traduce directamente: "Y el que fuere bautizado con agua y creyere y obrare justamente será salvo". Adán Centurión, marqués de Estepa, *Información para la historia del Sacromonte llamado de Valparaíso y antiguamente Illipulitano junto a Granada donde parecieron cenizas de S. Cecilio S. Tesiphon y S. Hiscio, discipulos del Apostol, unico patron de las Españas, Santiago y otros santos discipulos dellos escritos en laminas de plomo,* Granada, Bartolomé de Lorenzana, 1632. La traducción del marqués de Estepa ha sido recogida por M.J. Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

60. "Y esta palabra تطهر que significa purificarse y lavarse es lo que llaman el guadoc pero el bautismo se dize en Arabigo المعمودنة y bautizarse تعطس y estas palabras son muy diferentes de aquella". Gurmendi, *Versión*, fol. 6.

hometana no tiene otro nombre ni le llaman de otra suerte que ciencia de la unidad. y esto es el primer fundamento de su secta por negar Mahoma en muchos cap[ítulos] de su Alcoran la trinidad de las personas divinas"[61].

Unas líneas más adelante, hacia el final del libro, nos encontramos con otra manifestación de la creencia musulmana en la Unicidad:

وكفي بالله شهيدا على ذلك لا إله إلا الله محمد رسول الله
كمل كتب التوحيد لله

"Y basta a Dios por testigo dello que no ay otro Dios que Dios Mahoma embaxador de Dios. Acabose el libro de Dios es la unidad".

Estas palabras constituyen la piedra de toque sobre la que habrán de incidir todos aquellos que pretendan alertar acerca del contenido herético de las láminas, entre los que se contaban el propio Gurmendi, Pedro de Valencia o Marcos Dobelio[62]. Veamos cómo las interpreta Gurmendi en sus anotaciones al margen:

"Este libro acaba con dezir, y basta a Dios por testigo dello que no ay otro Dios que Dios Mahoma embaxador de Dios, todo es del Alcoran y particularm[ente] en el Cap[itulo] سورة الفتح dize:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً

Dios es el que embio su embaxador con la guia y ley verdadera para que se demostrase y manifestase sobre todas las leyes, y vasta a Dios por testigo Mahoma embaxador de Dios"[63].

El paralelismo entre el pasaje del libro plúmbeo y la azora coránica no podía dejar de ser apreciado por cualquiera que hubiese leído ambos textos[64]. Ello le permite a Gurmendi extraer una conclusión importante: si bien el autor de las láminas ha pretendido enmascarar el origen coránico de este pasaje mediante la reducción a siglas de los términos "Mahoma embaxador", claramente reveladores de su origen islámico, el parecido con la azora *al-fath* –en la que

61. *Ibíd*, fol. 10.

62. *Introducción al nuevo descubrimiento de la falsedad del metal, por Marco Dovel*, Ms. R7 c (1), fol. 3-177.

63. *Ibíd*, fol. 11.

64. Compárese con lo que dice Dobelio al respecto: "Esta clausula es del Alcoran, como se puede ver en el cap. 12 donde dice digase وكفى بالله شهيدا Basta que Dios sea testigo entre mi y vosotros. estas mismas palabras las replica el Alcoran en el cap. 3 y 4 y 45. Sigue despues el 2º renglon donde dice لا إله إلا الله محمد رسول الله non est Deus nisi Deus. Mahometes est Nuntius Deus. Tambien del Alcoran sin quitar ni añadir. En quanto a la 1ª clausula, non est Deus nisi Deus avemos demostrado como directamente es negativa de la Sanctissima Trinidad. La q(ue) se sigue diciendo رسول الله : م Porque la letra م Mim significa محمد Mahametes y la ر Re denota رسول nuntius y الله Allahi, hoc est Dei, que otro no dice, si no Mahometes, Nuntius Dei. Los laminarios quieren que diga مسيح روح Messias est spiritus Dei pero a mi parecer no quiere significar Messias sino Mahoma [...] En qualquier modo que sea, y se interprete, suena mal diciendo no ay Dios sino Dios, queriendo denotar uno en essencia y persona". M. Dobelio, *Nuevo descubrimiento*..., fol. 29-30.

sí aparecen ambas palabras en su forma extensa– es tal que permite relacionar ambos pasajes y dotar de significado las letras ر y م.

No es este el único pasaje del libro que parece enteramente tomado del texto coránico. Unas líneas más arriba, nos encontramos con las siguientes palabras:

لان ان البحر مدادا و الشجار اقلاما و الملیکة فی السماوات و الارض کتبا لتعذ المدادو انکسرات الاقلام و لم یعدرون علی وصف ذلک

> "(…) porque si el mar fuera tinta y los arboles plumas y los Angeles en los cielos y en la tierra estuvieran escribiendo, faltara tinta y se quebrantaran las plumas y no pudieran narrar lo que es aquello".

De nuevo halla Gurmendi en estas líneas un claro paralelismo entre el texto plúmbeo y una azora coránica, en este caso la llamada *al-Kahf*:

> "Parece que es imitación de lo que dize el Alcoran en el Cap(itulo) سورة الکهف porque son las mismas palabras y estilo
>
> قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً
>
> Di aunque el mar fuese tinta para hablar de mi criador, faltara el mar antes de que faltase q[ue] narrar de mi criador y aunque truxesemos otro tanto p[ara] socorro"[65].

En esta ocasión, no sólo aporta Gurmendi las palabras del texto coránico para apoyar su argumentación; además, cita varios autores musulmanes árabes y persas que glosan esta misma aleya de diferentes maneras, recogiendo sus palabras exactas, como en el siguiente pasaje:

> "Tambien en un libro de exemplos de Molay Rumi que esta en lengua Persiana y en verso, trae las mismas palabras Arabigas y la misma frasis haviendo respondido un sofi a uno que le pregunto que que cosa era la ciencia de la mediocridad dize [texto en persa]. Dixo. Aunque el mar y los siete mares todos fuesen tinta no puede haver esperanza ninguna de poder llegar al estremo de lo que es esto porq[ue] si quanto ay en los campos y huertas se cifraran en una pluma nunca faltaran palabras para hablar dello y todas estas cosas y pluma fenecieran y las innumerables razones que se pueden dezir en esto quedaran siempre permanentes"[66].

Con ese tal "Molay Rumi", Gurmendi parece claramente aludir a Yalal ad-Din Rumi, el célebre poeta místico musulmán persa, que era conocido por sus seguidores con este sobrenombre de Mawlay, Mulay o Muley, término con el que se designa a los maestros de algunas cofradías sufíes. Este pasaje nos permite, además, corroborar que efectivamente, además del árabe, Gurmendi conocía y se manejaba con soltura en lengua persa.

Como hemos visto, tanto el lenguaje como el contenido de ambos libros permiten a Gurmendi concluir que se trata de sendas falsificaciones redacta-

65. *Ibíd*, fol. 11.

66. *Ibíd*, fol. 11.

das en un momento muy posterior al que afirma el texto y relativamente cercanas a la época de aparición de las láminas y con un contenido doctrinal claramente islámico. Para sostener dicha conclusión, el guipuzcoano se basa en la confusión que se produce entre el registro árabe culto y el dialectal morisco; en el empleo de determinadas expresiones que no hubieran podido aparecer en época preislámica –o por lo menos, no con el sentido que les atribuye el texto– y en el uso reiterado de expresiones y frases del Corán.

La respuesta del arzobispo Castro al primer memorial de Gurmendi

De la versión de Gurmendi con escolios de Mendiola se enviaron, como queda dicho en páginas anteriores, las correspondientes copias al Consejo Real y a Roma a través del nuncio apostólico. Así mismo, se dio cumplido traslado al arzobispo de las acusaciones vertidas contra los libros para que formulase las alegaciones que estimase oportunas. Castro encomendó la confección de un pliego de descargo que desautorizara las opiniones del intérprete regio y sostuviera la tesis de la autenticidad de las láminas. En la primavera de 1617, Castro envió su respuesta al Consejo en forma de carta[67], en ella respondía punto por punto a las objeciones planteadas por Gurmendi y Mendiola.

Comienza Castro su misiva poniendo en duda los méritos de Gurmendi, al que se refiere en todo momento como *el intérprete*, sin querer concederle carta de naturaleza. Dice de él que no sólo no le conoce, sino que nunca estuvo en el Sacromonte ni vio de persona los libros, por lo que no lo considera autorizado para emitir juicio alguno sobre los mismos.

Inmediatamente después, aborda el arzobispo la espinosa cuestión suscitada por el final del libro *Essentia Dei*, acerca del sentido de las dos letras abreviadas que allí aparecen, م y ر. Gurmendi afirmaba que dichas letras se referían a la fórmula islámica *Mahoma Embaxador de Dios*, mientras que Castro y sus agentes sostienen que la primera letra está por مسيح, el Mesías, o lo que es lo mismo, Cristo, mientras que la segunda se refiere a روح, *espíritu*, y que la expresión completa hace referencia a la naturaleza divina de Jesús. Dice el arzobispo que Gurmendi se equivocó al leer y que ha de volver más adelante sobre este argumento para demostrar que así fue[68].

A lo largo de toda su respuesta, emplea el arzobispo argumentos *ad hominem*, empeñado en descalificar a Gurmendi para restarle valor y enjundia a su versión. No olvidemos que ya por entonces era aquel intérprete oficial de

67. *D. Pedro de Castro responde al escrito de Gurmendi, Mendiola y Pedro de Valencia. Granada 16 de febrero de 1617. Impreso por Francisco Heylan.* Ms. 6437, B.N.M., fol. 24-37.

68. *Ibíd*, fol. 24.

lenguas orientales de la corte, cargo que sin duda contribuía a otorgar mayor credibilidad a sus palabras. Es por eso, tal vez, que el arzobispo no lo menciona de manera directa sino que se refiere a él como "el intérprete". Por el mismo motivo quizá incide en reiteradas ocasiones en el hecho de que Gurmendi condena los libros sin haberlos visto. Si bien esta última afirmación es cierta, recordemos que el de Zarautz disponía sólo de los primeros traslados enviados por el propio Castro a la Corte, puesto que el arzobispo nunca le permitió acceder a los originales. Recela también Castro de la buena disposición del intérprete hacia los mismos, si bien reconoce que ello habría de redundar en un mayor rigor del resultado final:

> "Que se vee por la misma traduccion, la insuficiencia y malicia que tuvo el Interprete, y que dize insignes disparates. Y que procura hallar daño en los libros, si pudiera: que por tanto es mas segura la traducion, como hecha por enemigo"[69].

Insiste, además, en que Gurmendi no ha entendido el sentido del texto y en su desconocimiento de la Teología. Se olvida el arzobispo, quizás, de que las notas y glosas del texto no son obra de Gurmendi sino del teólogo Mendiola:

> "Que algunos lugares no los entiende: no dize nada: ni haze sentido en lo que en ellos traduze: emos de adivinarlo. Dizen la insuficiencia del Interprete en la Theologia en la lengua Arabe. En las notas y glossas que haze sobre la traducion, notables disparates. [...] Todo lo haze del Alcorán. Lo que es Evangelio, lo haze Mahometano. [...] Vieron los Theologos en particular las clausulas, que el dize que son Mahometanas. Dizen que todo es bueno y Catholico: y que no es buena la intencion del Interprete"[70].

Tampoco le convencen las aptitudes lingüísticas de Gurmendi; según él, ni sabe árabe ni ha entendido los libros:

> "Podemos afirmar que si viere los libros originales del Monte Sacro, que no sabia leerlos, quanto mas entenderlos. Venga luego, hagamos experiencia"[71].

Su irritación contra Gurmendi es tal que, unas cuantas líneas más adelante, llega a aconsejarle que no se meta en asuntos para los que no está capacitado, insistiendo en el hecho de que jamás vio los libros originales, sino meras copias:

> "No leyera los originales. No le haze agravio, si dixeremos que no lo entendiera: que lo dexara: no se metiera a los traducir"[72].

Retoma Castro las principales objeciones de Gurmendi para luego contrastarlas con la opinión de los únicos intérpretes cuya labor le parece encomiable: Miguel de Luna y Alonso del Castillo. De ellos dice que fueron quie-

69. *Ibíd*, fol. 25.
70. *Ibíd*, fol. 26.
71. *Ibíd*, fol. 26.
72. *Ibíd*, fol. 26.

nes mejor leyeron y entendieron las láminas, porque "sabían por cierto bien la lengua Arabe, como los Orientales"[73].

Frente a las acusaciones de Gurmendi que recoge el memorial de que "todo parece una imitacion del estylo de Mahoma en su Alcoran, sembrado entre el, el lenguage Morisco moderno, muy corrupto, lleno de solecismos"[74], recuerda Castro las conclusiones del análisis y estudio de los libros por parte de Luna y Castillo. Así, Luna sostenía la antigüedad de los mismos, cuyo lenguaje él juzgaba muy diferente del árabe moderno, apoyándose para ello en la ausencia de vocales y de puntos diacríticos en algunas de las letras. También los caracteres le parecen muy antiguos, así como algunos de los vocablos utilizados, que, según él, habrían caído en desuso en la época de los hallazgos. Para apoyar su hipótesis acerca de la antigüedad de los libros, incide Luna en la gran dificultad que él mismo ha tenido para poder leer algunos de los términos que en ellos aparecen. Por esa misma razón, no cree que haya nadie en España, "ni le aya avido de cien años acá, que los pudiesse componer, ni fingir". Concluye Luna su intervención con las siguientes palabras: "Tiene los libros por antiquisimos, y que ningun hombre cuerdo puede dezir con verdad lo contrario"[75].

Alonso del Castillo, por su parte, insiste como Luna en la gran antigüedad del lenguaje de los libros[76], en la elegancia y erudición del estilo de los mismos, así como en la dificultad de que el texto pudiese provenir de manos moriscas. Afirma que "en Granada no avria ningun Morisco aora, ni en tiempos pasados" capaz de escribirlos ni de entender su contenido.

Dichas opiniones sirven a Castro para desacreditar, una vez más, las opiniones de Gurmendi, así como para reivindicar el origen apostólico de los plúmbeos.

En lo relativo a las afirmaciones vertidas por Gurmendi en el sentido de que los libros tratan de imitar el estilo del Corán, el argumento de Castro es el siguiente: si como afirma Gurmendi, todo en los libros "es vicios mas que palabras", entonces los libros no pueden imitar el estilo y la gramática del Corán, tan pulido y elegante; a diferencia del lenguaje coránico, "escripto con todos los puntos essenciales de las letras, con las serviles, y finales, con juclas y vocales", a los libros "les faltan todos los puntos: aun los essenciales de las letras, que mudan el significado [...] Tampoco tienen los puntos de la división de las clausulas, que en latin llaman colum, comma, ninguna tienen: la señal de las periodos [sic], diferentissima del Alcoran"[77]. Aparte de estas diferencias estilísticas, existe aún otro aspecto que separaría mucho más claramente los libros del Corán: mientras este último cuenta los años a partir de la Hégira, los plúmbeos lo hacen desde el inicio de la era cristiana.

---

73. *Ibíd,* fol. 27.
74. *Ibíd,* fol. 26.
75. *Ibíd,* fol. 27.
76. "Y que el lenguage y letra destos libros, es cosa antiquisima, de mil o dos mil años". *Ibíd,* fol. 27.
77. *Ibíd,* fol. 29.

Al arzobispo le parece irrelevante la cuestión de si el lenguaje utilizado es o no morisco. Aludiendo de pasada al origen vasco de Gurmendi –ya conocemos la mala fama que tenían los oriundos del norte de España a la hora de expresarse en castellano–, recalca Castro que lo importante del caso es que la doctrina contenida en los libros sea conforme a la ortodoxia católica, sin importar en qué lengua se exprese:

> "Lo que importa es que sea Christiano: que crea el Credo, y doctrina Christiana: y digale en qualquier lengua, Arabiga, pura o corrupta, o Vizcayna"[78].

Retoma Castro la cuestión de las últimas palabras del libro *Essentia Dei.* Para Gurmendi, dichas palabras vendrían a decir lo siguiente: "Y basta a Dios por testigo de ello, que no ay otro Dios que Dios, Mahoma embaxador de Dios". Según la argumentación del de Zarautz, aunque las palabras *Mahoma* y *embaxador* aparezcan abreviadas, el hecho de que la primera aparezca sin artículo indicaría que se trata de un nombre propio y no de un sustantivo común. La combinación de ambos vocablos con las palabras que los preceden (لا اله إلا الله) daría como resultado la *šahāda* o expresión de fe musulmana: لا اله إلا الله محمد رسول الله. Por esta razón afirma Gurmendi que el autor de los libros no era cristiano sino musulmán y que los libros no datan, pues, de la época apostólica, sino de algún momento posterior al origen de la religión de Mahoma. No sólo eso, sino que además la expresión *no ay otro Dios que Dios* contendría de manera implícita la negación de uno de los principales dogmas de la doctrina cristiana: el de la Santísima Trinidad.

> "Y confirmase esto mas: porque assi como los Christianos confessamos la Unidad de la Essentia y la Trinidad de las personas, con dezir, Padre, y Hijo, y Espiritu Sancto, tres personas, y un solo Dios verdadero: ellos niegan la Trinidad de las personas, con dezir estas palabras: y a esse fin las dizen: No ay otro Dios que Dios. Assi declaran estas palabras"[79].

El arzobispo Castro trata, una vez más, de desacreditar el trabajo de Gurmendi negando la mayor. Según sus afirmaciones, de ninguna manera la ر significa رسول y aunque así fuera, dice Castro, esta palabra puede traducirse como *apostolus, nuntius, legatus, missus*. En el Nuevo Testamento, San Pablo llama a Cristo *apostolum* [Hebreos, cap. 3], por lo que el texto de los libros bien puede referirse a Jesús. Sin embargo, no aclara el arzobispo el significado de esta abreviatura, que otros traductores más afines a la causa del Sacromonte habían traducido como روح o *espíritu divino*.

La letra م plantea mayores problemas a Castro. Como ya hemos señalado en varias ocasiones, Gurmendi la relaciona con la abreviatura de Mahoma, a lo cual el arzobispo responde de este modo:

78. *Ibíd*, fol. 29.

79. *Ibíd*, fol. 29.

> "Todos los Theologos que an visto la traduccion, dizen que leer que la letra م diga Mahoma es un ingente disparate"[80].

Para demostrar su teoría, Castro se sirve de una falacia material del tipo *petitio principii*: si aceptamos el hecho, probado a su juicio, de que estamos ante doctrina revelada en tiempos apostólicos, entonces la figura de Mahoma resulta del todo extemporánea por haber nacido varios siglos después a la fecha de composición de los libros. Dirige el arzobispo la siguiente pregunta al intérprete: ¿por qué leer Mahoma y no Moisés, ya que ambos nombres inician del mismo modo?[81].

En su encono contra Gurmendi, llega Castro a dudar de su sinceridad en materia de fe cristiana:

> "Si fuere Christiano, y tuviere la doctrina y Fe de Christo, dirá en la م Christo, y será Christiano el que lo escribió"[82].

Para el arzobispo, toda la doctrina contenida en los libros es cristiana, y para sustentar su teoría, cita algunos ejemplos: los Sacramentos, el misterio de la Santísima Trinidad, etc. Siendo así, no resulta aceptable el argumento esgrimido por Gurmendi de que si la abreviatura م hace referencia a Mahoma, entonces los libros han de ser por fuerza mahometanos. Para refutar dicha teoría, bastaría con acudir a aquellos pasajes relacionados con la figura de Cristo. En ellos se contienen, a juicio de Castro, todos los misterios de la fe católica, "como los tenemos y los confessamos en el Credo"[83].

Los libros, y por ende la traducción que de ellos realiza Gurmendi, incluyen los principales pasajes de la vida de Cristo, *desde la Anunciacion del Angel hasta la venida o mision del Espiritu Sancto*. Se refieren, además, a la venida del apóstol Santiago a España, así como a diferentes aspectos de la trayectoria de María. ¿Cómo pueden entonces, concluye Castro, tener que ver en manera alguna con el Corán? Se atreve a más el arzobispo: declarar que Mahoma está relacionado con los libros equivaldría a calificar al profeta del Islam de *gran Christiano*[84].

Para Castro, donde Gurmendi lee *Mahoma embaxador* se ha de leer *Christo IESUS*, como lo hicieron "algunos de los Interpretes de Granada" (sin duda, Luna y Castillo). La letra م es la abreviatura del término árabe مسيح *Messias, Unctus* y siempre que en las Escrituras aparece esta palabra, la Iglesia la interpreta como alusión a Cristo:

> "Assi lo hizo su Sanctidad, Gregorio XIII. En la profession de la Fe, que hizo en la lengua Arabe para los Orientales. Siempre que nombra a Christo, le dize مسيح Messia"[85].

---

80. *Ibíd*, fol. 30.
81. *Ibíd*, fol. 30.
82. *Ibíd*, fol. 30.
83. *Ibíd*, fol. 31.
84. *Ibíd*, fol. 31.
85. *Ibíd*, fol. 32.

La fórmula completa se ha de leer, pues: *No ay Dios, sino Dios: el Messia, Christo*. No aclara el arzobispo por qué la segunda palabra abreviada روح se ha de interpretar como Cristo, ni alude para nada a la cuestión del artículo que debiera preceder al sustantivo *Messia*[86]. Si comparamos este y otros pasajes de la misiva del arzobispo con otros escritos de sus colaboradores de similar intención, seremos capaces de advertir cómo el discurso de Castro, al basarse en argumentaciones circulares que incluyen como ciertas las premisas a demostrar, se resiente sobremanera en lo que se refiere a los aspectos teológicos.

Responde también el arzobispo a la acusación formulada por Gurmendi de que la fórmula *No ay Dios sino Dios* niega claramente el misterio de la Santísima Trinidad, y lo hace partiendo de la propia traducción que el de Zarautz realiza de dicha fórmula en algún pasaje del libro *Fundamentum Ecclesiae*:

> "Dize el libro, y el mismo Interprete lo traduze, assi. El Padre es la primera persona, el Hijo es la segunda persona, y el Espiritu Sancto es la tercera persona: tres personas en una Essencia"[87].

Afirma el arzobispo que idéntica traducción ofrece Gurmendi a esta expresión en otros lugares del *Essentia Dei*:

> "Dios uno: tres personas, la primera el Padre, la segunda el Hijo, la tercera el Espiritu Sancto: una Essencia: un Dios"[88].

No lo explica Castro en este lugar, aunque sí se referirá a ello en otro lugar de su refutación: cuando Gurmendi afirma que la fórmula *no ay Dios sino Dios* niega el dogma de la Trinidad, esto es así porque el Corán proclama la indivisibilidad monolítica de la esencia divina. Una vez más, el arzobispo se limita a acusar al intérprete de no haber sabido leer e interpretar el texto, que para Castro no ofrece duda alguna acerca de su filiación católica:

> "[...] su sentido es, y se a de traduzir: Non est Deu, nisi Deus illeunus, &verus. No ay mas que un Dios vivo, y verdadero. Es de la Escriptura, es Catholica, es antiquissima"[89].

---

86. Sí lo hará en otro lugar el Dr. Barahona, asegurando que no se debe entender la palabra *Mesías* como un simple sustantivo más, sino como un epíteto del Salvador que se constituye en nombre propio: "Pero dira el Interprete que verdad es que puede allí decir Messias porque con aquella letra empieza el nombre de Messias en Arabe, mas no lo puede decir porque le falta el articulo, y siempre que los Mahometanos nombran o escriben el nombre de Messias le ponen articulo. Tiene esto facil respuesta, que aquesta puede ser costumbre y uso de los Mahometanos y no de los Cristianos Arabes mas antiguos, y por la misma razon que al nombre de Mahoma no le ponen los suyos articulo, o para denotar antonomastico por excelencia u por tenerlo por tan nombre propio que no lo aya menester". Vid. *Respuesta de Barahona a Gurmendi*, leg. VI, 2, A.S., fol. 1173.

87. Castro y Quiñones, *Respuesta*, fol. 34.

88. *Ibíd*, fol. 34.

89. *Ibíd*, fol. 34.

En cuanto al contenido doctrinal de la expresión *Non est Deu, nisi Deus*, arremete Castro contra Gurmendi de la siguiente manera:

> "Dira este Interprete que es Mahometano en quanto enseña un solo Dios. Que es lo que dize Mahoma: Que Dios no tiene Hijo, ni compañero, ni igual, y que no es mas de una persona sola. Quiere dezir que el mysterio de la Trinidad es, y consiste, que las tres personas, siendo como son tres personas distintas, con distincion Real y verdadera: no la ay en la substancia, y essencia: porque essas tres personas, es una esencia"[90].

La verdadera fe consiste, para Castro, en creer que esas tres personas se refieren a una sola Unidad, Sustancia o Esencia que las contiene a todas, "que la perfeccion de Dios esta en su unidad".

Prosigue el arzobispo sus ataques contra Gurmendi, llegando incluso a cuestionar su cordura con una expresión propia del habla coloquial: "cada loco con su tema". En este caso, se refiere a otro *delirio* –según sus propias palabras– del de Zarautz: afimar que los libros mandan hacer el *guadoc* o rito islámico de la purificación.

Insiste Castro en el error de Gurmendi, aduciendo esta vez razones de orden lingüístico y doctrinal. Dice el arzobispo que no sólo se puede y se debe traducir طهر como *bautismo*, como así aparece en *los diccionarios Arabes* –diccionarios que, sin duda existían, pero que nuestro arzobispo no menciona–, sino que además dicha expresión se ha venido usando como sinónimo de "mundar, purificar, limpiar à fordibus, à peccatis"[91] desde los tiempos del rey David [*Salmos*, 50, n. 3 y 9].

Otro punto clave de la argumentación de Gurmendi, si recordamos bien, concernía a las palabras *expugnación y victoria* del libro *Fundamentum Ecclesiae*, que él relacionaba con la victoria que tuvo Mahoma en la Meca. Niega el arzobispo que esto sea así; cuando el libro habla de *victoria*, se está refiriendo para Castro a la victoria de la Cruz, el triunfo de Cristo crucificado sobre el Demonio, la muerte y el pecado, "y la redempcion de las almas, y obediencia al Padre, y su Sanctissima Resurrecion"[92].

Concluye el arzobispo su refutación reafirmándose en su creencia de que los libros "son antiquissimos, del Tiempo de Neron"; que no hay nada en ellos que permita relacionarlos con el Corán y que la doctrina en ellos contenida resulta conforme en todo a los preceptos de la Iglesia católica. Solicita así mismo el perdón divino para Gurmendi, por haberle "obligado a nombrar y escribir en este tratado tantas vezes el nombre del impio Mahoma, y de su Alcoran"[93].

90. *Ibíd,* fol. 36.
91. *Ibíd*, fol. 35.
92. *Ibíd*, fol. 35.
93. *Ibíd*, fol. 37.

La respuesta de Gurmendi al arzobispo: el segundo memorial

Como ya había hecho en su momento con el arzobispo Castro, el Consejo Real entregó a Gurmendi copia del memorial en su contra para que tuviese la oportunidad de defenderse. En la versión de este segundo memorial, o *libelo segundo*, que se halla contenida en el legajo VI, 1, fol. 850 *et passim* del Archivo del Sacromonte, Gurmendi condena, una vez más y desde el principio, la autenticidad de los libros, a los que califica de "patraña y imbención morisca[94]". Comienza Gurmendi sus alegaciones reiterando que él tradujo los libros obedeciendo órdenes del rey[95]. Recordemos que el Consejo Real recibió el memorial de Castro en febrero de 1617. La respuesta de Gurmendi no se hizo esperar: la escribió en mayo y la envió al rey en octubre de ese mismo año, pocos meses después de que en Roma se recibiera su versión de los libros *Fundamentum Ecclesiae* y *Essentia Dei* enviados por Mons. Caetani.

Divide nuestro intérprete sus objeciones en dos partes, en atención a dos criterios claramente diferenciados: la primera parte atiende a cuestiones de tipo lingüístico, que tienen más que ver con el tipo de lenguaje usado por el autor o autores de las láminas, mientras que la segunda obedece a asuntos de carácter doctrinal, relacionados con el empleo de determinadas frases o expresiones propias del Corán.

Por lo que se refiere a las cuestiones lingüísticas, señala Gurmendi la presencia de dos estilos bien diferenciados de árabe; por un lado, el dialecto utilizado por los moriscos en la época de los hallazgos, por otro, el árabe clásico que se emplea en las citas del Corán. Incluso se podría hablar de un tercer registro: el que surge de la trascripción al árabe de determinadas expresiones de origen latino o castellano, en una suerte de *lenguaje aljamiado* que Gurmendi atribuye a la ignorancia o desconocimiento por parte de los autores de los libros de los términos árabes equivalentes[96].

Para Gurmendi, la ausencia de vocales no supone necesariamente la antigüedad del texto, como afirmaba el arzobispo[97]; antes bien, "el no aver vocales

94. A.S., leg. VI, 1, fol. 850r.

95. "El interprete de V. Mag^{d}dice que el tradujo de aravigo en castellano por mandado de V. Mag^{d} unas laminas o libros de los q[ue] se hallaron en el monte de Valparayso de Gra^{da} intitulados el uno libros de los fundam^{tos}de la ley y el otro de la essencia de Dios", F. Gurmendi, A.S., leg. VI, 2, fol. 850r-867v, *apud* G. Magnier, "Pedro de Valencia, Francisco de Gurmendi...", p. 204, n. 14. En adelante, y siguiendo la terminología empleada por dicha autora, nos referiremos a este documento como *libelo segundo* para diferenciarlo de la versión de los Plomos llevada a cabo por Gurmendi.

96. *Ibíd*, fol. 852r, citado por G. Magnier, "The Dating of Pedro de Valencia's *Sobre el pergamino y láminas de Granada*", *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 353-373.

97. Castro se defendía así de las observaciones sobre la ausencia de vocales que había realizado años atrás Benito Arias Montano cuando se le reclamó en repetidas ocasiones su parecer sobre

antes es argumento de que son modernos, porque antiguamente se usaban casi tantas como las que usan los poetas y libros profundos de la lengua arábiga"[98].

Señala así mismo el de Zarautz algunos de los abundantes errores y solecismos gramaticales presentes en los libros, baste citar un solo ejemplo de ello:

> "[...] si se siguiera la version de la p^{te} del Arzobispo avía de decir: no ay otro Dios sino Dios, ungido espiritu de Dios a causa de q[ue] la palabra q[ue] ellos quieren que aya en estos libros con propiedad significa ungido. Sírvase pues aora V.M. de ver quan mal suena en nuestro castellano el dezir: No ay otro Dios sino Dios, ungido espíritu de Dios, sino es que al participio ungido se le añada el articulo 'el', pues mucha mayor disonancia haze en la lengua Aráviga el dezir lo que ellos quieren que diga la d[ic]ha abreviatura sin que se le ponga el d[ic]ho articulo 'el', de tal manera que viene a ser un enorme solecismo en Gramática"[99].

Como podemos comprobar, la argumentación de Gurmendi concuerda con la que realizó en su día al comentar la ausencia del artículo *el* delante del sustantivo *Mesías* –argumentación a la que ya nos referimos anteriormente– y pone de manifiesto una vez más la interpretación forzada, *pro domo sua*, de los partidarios de la autenticidad de las láminas.

En lo que atañe a los contenidos doctrinales, Gurmendi incide una vez más en las abundantes citas coránicas que ha encontrado en el texto de los libros, lo que a él le parece razón de peso para concluir que estos no pudieron haber sido escritos en los albores del cristianismo.

Gurmendi rechaza igualmente todas las acusaciones vertidas en su contra por los memorialistas y recoge con elegancia el guante lanzado por el arzobispo en cuestiones de teología. Baste citar tan sólo tres ejemplos, relativos a las tres cuestiones doctrinales más candentes señaladas con anterioridad. Así, por ejemplo, en lo relativo al significado del verbo *tahara*, recuerda nuestro intérprete que:

> "[...] por huyr Mahoma de la purificación Christiana se aprovechó del verbo *tahare* que esta en estos libros, el qual de ninguna manera significa la purificación

---

la autenticidad de los Plomos. Vid. D. Cabanelas, "Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam,* Vol. 18, 1969, pp. 7-41, p. 18. Estas son las palabras de Arias Montano en relación a la ausencia de vocales, o *xuclas* como él las llama, en los libros plúmbeos: "Verdad es que la que pone por firma es de otra pluma, de otra letra y de otra forma y tinta, y el tercer vocablo de esta firma adrede puesto, no sólo sin xuclas, sino sin notas que distingan las letras, por hacer la lectura dudosa y maravillosa". Están recogidas en la carta que Arias Montano envió con fecha de 4 de mayo de 1593 al deán de Granada. Luis Pedraza con su opinión acerca de los Plomos. Dicha misiva se conserva autógrafa en el Archivo del Sacromonte, leg. IV, parte 1ª, fol. 39r r-392 v. Cabanelas recoge fragmentos de la misma en *El morisco granadino,* pp. 191-194.

98. Con estas palabras Gurmendi está seguramente aludiendo al Corán, como se sabe profusamente vocalizado para evitar ambigüedades e imprecisiones semánticas, justo lo contrario de lo que pretendían los autores de los Plomos. Sobre esta afirmación de Gurmendi y el uso de las vocales en tiempos preislámicos, véase G. Magnier, "The Dating of Pedro de Valencia's...", p. 361, n. 36.

99. Gurmendi, *Libelo segundo*, f. 851r, *apud* G. Magnier, *op. cit.*, 2006b, p. 212.

> con la gracia sacramental del Baptismo como se demuestra de todos los diccionarios Árabes, pero si quisiesen authoridad de persona consulten al Arzobispo de Monte Líbano y a otra qualquiera libre de pasión [...]"[100].

A diferencia de Castro, quien se limitaba a aludir de manera imprecisa como sustento de sus afirmaciones a *los diccionarios Arabes* sin concretar a cuáles se refería, para defender sus afirmaciones Gurmendi se apoya en la autoridad y el renombre que una figura como la del arzobispo de Monte Líbano tenía en los círculos eruditos. Era este un arzobispo dominico maronita, de nombre Fray Juan Bautista Hesronita, que procedía de Roma, donde había estudiado en el Colegio maronita entre 1603 y 1614, que fue durante un tiempo intérprete del Papa Paulo V y que se había trasladado a Madrid por esos años, al parecer a instancias del Pontífice para ocuparse de la traducción de las láminas, que estaban empezando a generar preocupación en la Santa Sede[101].

Por lo que se refiere a la expugnación o victoria de Mahoma en la Meca, o la victoria de Cristo en la Cruz, según el criterio del arzobispo, responde Gurmendi simplemente que el significado del término árabe *fatḥ* en su contexto coránico no ofrece lugar a dudas acerca de cuál ha de ser su interpretación[102].

Por último, en lo relativo a la doctrina cristiana de la Trinidad, Gurmendi había declarado que los libros eran contrarios a la misma, y por este motivo había recibido feroces críticas por parte de Castro. Lejos de arredrarse ante la cólera del arzobispo, se reafirma Gurmendi en sus objeciones, proclamando que ha hallado en los libros rastros de arrianismo y de nestorianismo:

> "Y ansí añadió el author del dho libro *Pues María fue el espejo* con que manifiestamente declaro [...] o que la Reyna de los Angeles era *quo eterna* con el Padre eterno en su ser actual o que la segunda persona de la ss^{ma} Trinidad no tiene ser coeterno al Padre sino sólo espejo [...] con lo qual no solamente sembraba la doctrina Nestoriana sino tambien la de Arrio"[103].

---

100. *Ibíd,* fol. 855v-856r.

101. Sobre el papel del arzobispo de Monte Líbano en el asunto de los Plomos, véase entre otros, H.L. Ecker, "Piedras árabes. Rodrigo Caro y su traducción de las inscripciones árabes de Sevilla", en M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal, *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, pp. 335-384; C. Alonso, *Los apócrifos del Sacromonte (Granada). Estudio histórico*, pp. 217-233; L. Padilla Mellado, "Fray Juan Bautista Hesronita: intérprete y traductor de los libros plúmbeos", *Yakka. Revista de Estudios yeclanos*, año XXIV, n.º 20, 2013-2014, pp. 443-469.

102. *Ibíd*, fol. 856r.

103. *Ibíd*, fol. 860v. Años más tarde Monseñor Casanate, la persona encomendada por el Vaticano para llevar a término el proceso de autentificación de los libros, recogerá los argumentos de Gurmendi y Dobelio acerca de las doctrinas nestorianas presentes en los plúmbeos: "In primo luogo dunque che deve notare, per essere il più frequente, è quello dell'Invocazione del nome di Dio, che si fa in queste opere con i puri termini che usarono i Mahometani da che fu scritto l'Alcorano sino al giorno presente e le ragioni e misteri che si diranno in progresso di questo discorso. Questa invocazione di Dio è con queste parole = Non est Deus nisi Deus et Jesus spiritus Dei = oltre la forma introdotta dai Mahometani e non letta si ma in etra P[ad]ri antichi ne fra moderni, osservasi che alle volte dice = Jesus spiritus Dei = alle volte = Messias

Conclusiones

Como ya he señalado en páginas anteriores, la traducción de Gurmendi de los dos libros plúmbeos *Fundamentum Ecclessiae* y *Essentia Dei*, junto con los comentarios teológicos del jesuita Mendiola, fue enviada a Roma y hubo de pesar sin duda en el ánimo de la Santa Sede a la hora de declarar los libros como heréticos años más tarde. Para concluir, no podemos dejar de señalar que, más allá de la polémica generada por el hallazgo de estos libros, estos suponen en sí mismos un fenónemo propio del contexto histórico al que están asociados, relacionado con algunas de las cuestiones claves de esta etapa de transición entre el Renacimiento y el nuevo paradigma de pensamiento asociado a la naciente modernidad, como es la reapropiación de textos de la antigüedad –o más bien, de fragmentos de los mismos– para otorgarles un sentido nuevo, adecuado a los planteamientos ideológicos del traductor de turno. Es lo que Hagerty –uno de los autores que ha estudiado el fenómeno de las láminas y su traducción– denomina "traducción interesada"[104], que selecciona los materiales originales en función de las lealtades e intereses del traductor. Es en este contexto de selección y reelaboración, de marcado carácter filológico, a las puertas de la modernidad, que debemos entender las sucesivas traducciones llevadas a cabo por partidarios y detractores de la autenticidad de los Plomos.

Resumen

La determinación de la autenticidad de las láminas de plomo de Granada fue una de las cuestiones más polémicas de su tiempo, que acarreó un gran coste personal para algunos de sus protagonistas, entre ellos Francisco de Gurmendi, intérprete de árabe, turco y persa al servicio de Felipe III, quien le comisionó la traducción de dos de los libros plúmbeos, *Fundamentum Ecclesiae* y *Liber essentia Dei*. La traducción de Gurmendi lo enfrentó con el arzobispo de Granada Pedro de Castro y dio lugar a un cruce de memoriales entre ambos a favor y en contra de las láminas granadinas.

Palabras clave: libros plúmbeos de Granada, traducción filológica, lenguas orientales.

---

spiritus Dei = ma con un certo M. appuntato in modo che secondo dicono gli Interpreti della lingua Arabica può significare non meno Messias che Mahometo. Aggiungesi che il dire = Jesus sp[irit]us Dei non distingue le persone della trinità, dando non meno l'Unità in questi che nella divinità, **mostra che l'Autore creda che Xr[ist]o Sig[nor] n[ost]ro fosse puro huomo partecipante dello spirito di Dio;sopra di che mi riporto a i profesori della sagraTeologia, che vedranno quanto questa dottrina sia conforme a quella di Nestorio condannata nel Concilio Efisino**». *Copia del s. XVIII (1782) del parecer de Msr. Casanate acerca de las láminas de Granada*, Ms. R7i, ACDF, fol. 4v. [La negrita es mía].

104. M.J. Hagerty Fox, "La traducción interesada. El caso del marqués de Estepa y los libros plúmbeos", *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Vol. 2, Universidad de Granada, 1991, pp. 1179-1186.

Abstract

The discussion about the authenticity of the lead sheets of Granada was one of the most controversial issues of his time and it meant a great personal cost for some of its main agents, including Francisco de Gurmendi, an interpreter of Arabic, Turkish and Persian to the service of Philip III, who commissioned him the translation of two of the lead books, known as *Fundamentum Ecclesiae* and *Liber essentia Dei*. Gurmendi's translation confronted him with the archbishop of Granada, Pedro de Castro and it led to a give-and-take of writings between both of them for and against this issue.

Key words: lead sheets of Granada, philological translation, Eastern languages.

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.04
Para citar este artículo:
Pascual Martínez, José, «Las ordenanzas del obispo Almeida para los moriscos de la Diócesis de Cartagena». *Sharq Al-Andalus*, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.04

LAS ORDENANZAS DEL OBISPO ALMEIDA PARA LOS MORISCOS DE LA DIÓCESIS DE CARTAGENA

*José Pascual Martínez**

Una vez que fueron expulsados los judíos de Castilla, la Inquisición trató de mantener la pureza de la doctrina católica y la extirpación de todo elemento judaizante. Este fin se vio desbordado por la nueva tarea de velar por la integridad de la fe de los nuevos convertidos de moros. Esta última empresa se orientó principalmente a la eliminación de todos los rudimentos considerados islamizantes, confundiendo cultura y religión. Ya en el año 1511, comenzó la represión de los usos y costumbres moriscas[1].

"En tiempos de Carlos V, el problema morisco es principalmente granadino y valenciano"[2]. El emperador se apoyará para impulsar la evangelización de los moriscos en la bula del Papa Clemente VII *Id circo nostris*, que le liberaba de su juramento de no forzar la conversión de los mudéjares. En los diversos acuerdos con la monarquía, los moriscos pidieron un plazo de gracia para que no actuase contra ellos la Inquisición. Tras largas negociaciones, los señores aragoneses consiguieron en enero de 1526 que no interviniese la Inquisición y que se autorizase a los moriscos a seguir usando su lengua y vestidos, que tuvieran cementerios distintos, etc., a cambio de un «servicio» de 40 000 ducados[3].

Con estos edictos de gracia se buscaba la asimilación religiosa de los moriscos y garantizar la sinceridad de su conversión, pero reclamando la desaparición de todo rastro de su diferencia, eliminando los elementos que les da-

* Universidad de Murcia.

1. Joaquín Gil Sanjuan, «La documentación inquisitorial del tribunal de Granada sobre los moriscos», en Abdeljelil Temimi (ed.), *Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous: actes du II Symposium international du CIEM*, Túnez, Institut Supérieur de Documentation, 1984, pp. 257-261.
2. Cf. Mercedes García-Arenal, «Carlos V y los musulmanes», en *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 41, 2000, pp. 77-86.
3. Cf. M. García-Arenal, p. 80. Tulio Halperín Donghi, *Un conflicto nacional: Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Instituto Alfons el Magnànim, 1980 (publicado en 1955 y 1957 en *Cuadernos de Historia*, reed. 2008, Valencia, Universitat de València, 1955), pp. 88-93.

ban su identidad. El 7 de diciembre de 1526, una junta de teólogos en Granada concluyó que, mientras los nuevos convertidos se vistiesen y hablasen como moros, nunca abandonarían su secta ni llegarían a ser buenos cristianos[4]. Estas «conclusiones antropológicas»[5] fueron un punto de inflexión como señalan Ortiz-Vincent[6] y Gallego-Gámir[7]. Sus objetivos fueron ampliados en 1566 o después de la expulsión parcial de 1570.

En adelante, las autoridades (sobre todo la Inquisición) establecerán distinciones entre los ritos religiosos (oraciones, ayunos) y los aspectos culturales (costumbres alimentarias, baños, fiestas, lengua y traje) que, sin ser de hecho contrarios a la fe cristiana, mantenían viva su tradición. Conservar estos aspectos culturales era considerado como indicio de una conversión poco sincera y rechazo de la asimilación. Sin embargo, la puesta en práctica de esta represión no se mantenía siempre viva. Así, de la misma manera que los moriscos granadinos consiguieron paralizar las medidas de la Junta y que la Inquisición no impusiera la confiscación de bienes –previo pago de 90.000 ducados[8]–, también los moriscos del reino de Valencia consiguieron edictos de gracia desde 1525 a 1531[9], y en 1534 para que, durante un tiempo, la Inquisición no les confiscase sus bienes[10], aunque no siempre se guardan todos los acuerdos, represión y asimilación se alternaron durante tres décadas[11].

Durante el reinado de Felipe II, los moriscos eran la cuestión que más preocupaba a la Inquisición[12]. Sin embargo, estos eran perseguidos de forma desigual: entre 1560 y la muerte del rey, los procesos contra ellos suponen entre el setenta y el ochenta por cien de los procesados en los reinos de Valencia, en Zaragoza y en Granada (aquí hasta 1570) y en torno al quince por cien en Toledo, Cuenca, Cataluña y Galicia. En la mayor parte de Castilla y Andalucía la re-

4. Florencio Janer, *Condición social de los moriscos de España: causas de su expulsión y consecuencia que ésta produjo en el orden económico y político*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1857, p. 29.
5. José María Perceval Verde, *Todos son uno. Arquetipo, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, p. 109.
6. Cf. Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, «Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría», Madrid, *Revista de Occidente*, 1978, p. 22.
7. Antonio Gallego y Burín y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1996. Reed. Con estudio introductorio de Bernard Vincent.
8. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «La Inquisición ante los moriscos», en Bartolomé Escandell Bonet y Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, III, pp. 695-736, p. 715.
9. Como fruto de la misión de Antonio de Guevara. Cf. T. Halperín Donghi, *op. cit.*, pp. 88-93.
10. A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, 1978, *op. cit.*, p. 103.
11. Cf. Bernard Vincent, «Los moriscos y la inquisición (1563-1571)», en *Chronica nova*, 13, 1982, pp. 197-205.
12. Jean-Pierre Dedieu, «La Inquisición en el reinado de Felipe II», en *Chronica Nova*, 26, 1999, p. 98.

presión del islamismo varía según las circunstancias. Con la deportación de los granadinos, el problema morisco se revitalizó[13].

A mediados del siglo XVI, en el reino de Murcia había un gran número de conversos de origen judío, descendientes de las importantes aljamas que habían sido su refugio en la Baja Edad Media[14]. También era importante el colectivo de cristianos nuevos, descendientes de musulmanes, aunque estos tenían menos relevancia social y su presencia estaba más desperdigada en lugares rurales. Los mudéjares antiguos que vivían en la zona castellana del obispado eran menos numerosos que los nuevos convertidos que habitaban en la zona valenciana. Las pequeñas aljamas murcianas habían sido protegidas por las órdenes militares o señores laicos y eclesiásticos que, en el momento de su conversión, habían actuado con más o menos prontitud para atender la vida espiritual de sus súbditos, contando con la colaboración de las órdenes religiosas.

Don Esteban Almeida, obispo de Cartagena

En 1546 fue promovido don Esteban Fernández de Almeida obispo de la diócesis de Cartagena, cargo que desempeñó diecisiete años (1546-1563). Era llamado por su nacionalidad «el Portugués» y por haber participado en la segunda sesión del concilio, «el de Trento». Era hijo de don Esteban Fernández de Almeida, prior de Ocrato. Fue colegial mayor de san Ildefonso de Alcalá de Henares, obispo de Astorga desde 1539 y de León desde 1542. Tomó posesión del obispado de Cartagena en Murcia el 13 de julio de 1546. En la diócesis se le recuerda por la fundación del colegio de los Jesuitas, a cuya iglesia dio nombre, y por la construcción del segundo cuerpo de la torre de la catedral murciana. También mandó hacer una magnífica reimpresión del *Misal Cartaginense* que había sido editada por el obispo Lang en 1535[15]. Simultáneamente, durante su episcopado, se fundaron en la diócesis diversos conventos de religiosos que vendrían a ejercer una influencia notable en la vida religiosa de sus habitantes, tanto en las ciudades como en las villas y lugares menos poblados. Murió el 23 de marzo de 1563, siendo enterrado en la iglesia de San Esteban del Colegio de los Jesuitas, en un mausoleo de mármol y alabastro en la capilla mayor de la iglesia cuando fue inaugurada con la colocación del Santísimo el 11 de septiembre de 1569[16].

Como obispo de la diócesis, tenía que ocuparse de la pastoral del antiguo reino de Murcia, que incluía, *grosso modo*, las actuales provincias de Murcia y

13. *Ibidem*, p. 99.

14. Cf. Francisco de Asís Veas Arteseros, *Los judíos de Lorca en la Baja Edad Media*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1992.

15. Pedro Díaz Cassou, *Serie de los obispos de Cartagena, sus hechos y su tiempo*, Madrid, 1895, pp. 87-90.

16. Cf. Manuel Arnaldos Pérez, *Los Jesuitas en el Reino de Murcia (Apuntes históricos)* (obra no editada).

Albacete[17], y de la gobernación de Orihuela, perteneciente al reino de Valencia. Los «humores» de la época empujaban a la búsqueda de la pureza de doctrina y la práctica religiosa que propugnó el Concilio de Trento, en los inicios de la «Reforma católica» (llamada Contrarreforma) todavía no puesta en marcha, con la que se imponía el máximo religioso católico en la vida civil; ante lo cual, se agravaba cualquier disidencia proveniente del judaísmo o del islamismo. En estos años, el tribunal de la Inquisición de Murcia actuaba con gran saña, encendiendo sus hogueras hasta seis veces[18].

Según Juan Bautista Vilar, hasta la década de 1560 todos los esfuerzos del cabildo catedralicio para que se observasen las disposiciones reales sobre los moriscos no fueron secundadas por el resto del clero y ni siquiera tenida en cuenta por los obispos. El mitrado alemán Mateo Lang (1513-1540) –también arzobispo de Estrasburgo y cardenal– durante su largo pontificado nunca visitó la diócesis. Su sucesor, el humanista Juan Martínez Silíceo (1541-1546), no se concienció del problema (en Toledo, serían los conversos judíos los que centraran su interés), mientras que Esteban de Almeida orientó sus esfuerzos en la necesaria reforma del clero y el sector veterocristiano, sin olvidar prestar atención a los conversos y a los moriscos[19].

Durante la primera mitad del siglo XVI no se celebraron reuniones sinodales en la diócesis de Cartagena. Solo hay compilaciones de constituciones por parte del cabildo catedralicio. En realidad, solo una –en 1542 bajo el mandato de Juan Martínez Silíceo–, pues la compilación sinodal de 1561 fue fruto de una simple reunión de cánones. A esta compilación pasó un canon recogido en el sínodo de 1475, durante el mandato de Lope de Rivas, a su vez copiado del concilio legatino de Valladolid[20], que mandaba que no se dejase "predicar a los que nuevamente son tornados christianos, sin que sean examinados e aprobados por los prelados". También se recogió la constitución aprobada por el cabildo el 24 de abril de 1517, repetida bajo el mandato de Juan Martínez Silíceo en 1544, que prohibía dar beneficios eclesiásticos a neófitos o a descendientes de judíos o moros[21]. El obispo Arias Gallego convocó un sínodo en 1566[22]. Hasta el sínodo celebrado del 26 al 29 de abril de 1571 no se decretaría nada sobre los moriscos.

17. Cf. Francisco de Asís Veas Arteseros, «El Obispado de Cartagena. Una frontera político-religiosa», *Murgetana*, 114, 2006, pp. 19-51.
18. P. Díaz Cassou, *op. cit.*, habla de siete veces, 7-VI-1557, 12-II-1559, 4-II y 8-IX-1560, 15-III-1562, 20-V-1563, y 10-XII-1564; quizá esta última fecha deba referirse a 1554.
19. Cf. Juan Bautista Vilar Ramírez, «Un intento de aculturación de los granadinos internados en Murcia y su Reino. Ordenanzas del obispo A. González Gallego e Instrucción sinodal cartaginense de 1571», en *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, Institut Supérieur de Documentation, 1984, vol. 2, pp. 167-172.
20. Concilio legatino Valladolid, 1322 c. 22.7.
21. Archivo de la Catedral de Murcia (ACM), Acta Capitular (Ac. Cap.) 2 (1515-1543), ff. 27-28.
22. Cf. María José Olivares Terol, «Los sínodos del Obispado de Cartagena-Murcia (siglo XVI)», en *Murgetana*, 2007, pp. 9-26.

Don Esteban se vio envuelto en conflictos entre familias murcianas que se avivaban o buscaban justificación a propósito de la limpieza de sangre investigada por la Inquisición, sobre el supuesto judaizar, asunto complicado si tenemos en cuenta que el Tribunal de Murcia no era modelo de funcionamiento interno y llevaba a cabo un trabajo sucio, buscando detrás de la sangre impura la herejía[23]. El prelado y su gente estaba relacionada con la poderosa familia de jurados y regidores de los Riquelme, enfrentados a los Soto, acusados de conversos herejes por el Tribunal, una de las familias «nuevas» que iban "conquistando canonjías y regidurías con el apoyo de una monarquía deseosa de evitar la constitución de bloques monolíticos de poderosos en las ciudades de realengo y de aprovechar para sus fines la capacidad contributiva y técnica de las capas nuevas"[24]. Además, familiares y deudos del obispo tuvieron enfrentamientos armados y pendencias con oficiales de la Inquisición.

El obispo manifestó que podía sospecharse que los inquisidores habían actuado con cierta precipitación, y quizá malevolencia, posiblemente para afirmar su fuerza frente a la del obispo. Lo que nos interesa resaltar ahora es que don Esteban no ocultaba sus relaciones, sin importarle si eran cristianos nuevos o viejos. Para este, lo principal era demostrar la herejía de los reos y suspender la acción del tribunal si nada se comprobaba: la sangre hebrea o hidalga no se distinguía en nada, pues la gracia otorgada por Dios hacía a los hombres cristianos[25].

Desde 1560 hasta 1565, los reos sentenciados por judaísmo por la Inquisición de Murcia significaron alrededor de la mitad del total de condenados. La llegada de los moriscos granadinos cambió el panorama. En adelante, los acu-

AÑO	JUDAÍSMO	TOTAL
1560	48	83
1561	9	17
1562	54	88
1563	39	80
1564	41	71
1565	36	66
Total	**209**	**414**

23. Cf. Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes: regidores, inquisidores y criptojudíos,* Madrid, Anaya & M. Muchnik, 1992.

24. J.P. Dedieu, *op. cit.*, p. 105.

25. Don Esteban se refería al caso de su maestrescuela Juan de Sotomayor, llevado a un Auto de Fe para ser relajado. A pesar de los testigos buscados contra él, nada se pudo demostrar y fue absuelto. Pero, antes de un año, había sido preso en las cárceles del Santo Oficio otra vez, acusado de afirmar que su proceso había sido levantado con testigos falsos. Cf. J. Contreras, *op. cit.*, pp. 226-227.

sados de seguir la secta de Mahoma serán los más numerosos, aunque nunca en la cantidad de encausados por los inquisidores Salazar y Manrique. La cuestión de la limpieza de sangre y la herejía no consiguió romper el bloque de la oligarquía urbana, que se manifestó más sólido de lo que mostraban las desavenencias entre los clanes, copartícipes del poder urbano. El nuevo enemigo útil para todos será en adelante el morisco[26].

La segregación del territorio de Orihuela de la diócesis de Cartagena

Don Esteban tenía estrecha relación con la Corte y tenía la voluntad de secundar el deseo de Carlos V de evangelizar a los moriscos de la gobernación de Orihuela. En su estancia en la diócesis, realizó frecuentes visitas pastorales a todos los pueblos que la componían. Aunque la documentación es escasa, sabemos que «el Portugués» realizo una visita pastoral a Orihuela en marzo de 1547, cuando las aspiraciones separatistas de la capital del Bajo Segura habían alcanzado su punto álgido[27]. Regresó en la Cuaresma de 1550[28]. El gobernador de Orihuela, Guillem de Rocafull, se enfrentó con los frailes del convento de la Merced y el obispo Almeida salió en su defensa, hasta el punto de poner en entredicho y *cessatio a divinis* a la ciudad ante la tozudez del oficial real[29].

A su muerte en 1563, se produjo una sede vacante bastante larga, que aprovechó la ciudad de Orihuela para reclamar de nuevo su segregación de la diócesis de Cartagena. El pavor de Orihuela, Diego Ferrández de Mesa, compareció ante Felipe II para suplicar la creación del nuevo obispado el 24 de abril de 1563, mencionando como razones el problema de la conversión de los moriscos, las diferentes costumbres, leyes e idioma de la gobernación respecto al antiguo reino de Murcia, las continuas diferencias fronterizas y la gran extensión de la diócesis de Cartagena, con excesiva población para poderse atender espiritualmente de modo adecuado[30].

El problema de la evangelización de los moriscos seguía estando candente y es uno de los temas que Felipe II quería resolver a su vuelta de Flandes en 1560. El 26 de agosto de este año, el inquisidor Miranda, que había sido visitador de los moriscos valencianos después de la aplicación de las Ordenaciones de An-

26. *Ibidem*, pp. 355-357.

27. Archivo Municipal de Orihuela (AMO), Armario I, lib. 2, ff. 376 v-382. Tomado de Antonio Carrasco Rodríguez, *La ciudad de Orihuela y el Pleito del Obispado en la Edad Moderna,* Tesis doctoral de la Universidad de Alicante, 2001, p. 74.

28. AMO, lib. 66, *Contestador* de 1550, ff. 183 y 184, en A. Carrasco Rodríguez, *op. cit.*, p. 74.

29. AMO, lib. 66, *Contestador* de 1550, ff. 639 y 659, en A. Carrasco Rodríguez, *op. cit.*, p. 76.

30. Cf. A. Carrasco Rodríguez, *op. cit*.

tonio Ramírez de Haro, envió al rey un memorial en el que manifestaba que los moriscos seguían siendo tan moros como antes, por lo que "conviene que su magestad lo remedie, porque es grande ofensa de Dios y cargo de la conciencia de su magestad la verdadera situación de la raza morisca"[31]. Le decía al rey que Haro, como comisario especial para los moriscos valencianos, no había salido de la ciudad de Valencia[32], y que él, sin embargo, había visitado todo el reino como subdelegado[33] y había actuado con benevolencia y nombrado alguaciles para que vigilaran a los moriscos. A continuación, se celebró una junta[34], cuyos acuerdos fueron enviados a la corte a Flandes y no se supo más. El Santo Oficio estaba inhibido en el conocimiento de los delitos de los moriscos y su visita sólo afectaba a los cristianos.

Los días 22 y 23 de diciembre de 1563 se comisionó a Francisco de Castilla, noble murciano de sangre real[35], y al deán de Gandía Francisco Juan Roca para que obtuvieran información sobre la diócesis de Cartagena, que entregaron a mediados de febrero de 1564 a Felipe II. Don Francisco, junto con el licenciado Rosales[36], debía hacer sus pesquisas en Murcia, Orihuela y demás poblaciones de la diócesis[37]. En el legajo 156 de la sección de Patronato Eclesiástico del Archivo General de Simancas se encuentra recogida parte de la información aportada por estos comisarios y fue estudiada por el profesor Riera Palmero[38].

---

31. Archivo General de Simancas (AGS), Estado, leg. 329, 1, 1561. El inquisidor Miranda a Felipe II, en Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico,* Valencia, F. Vives y Mora, 1901, vol. 1, pp. 231-235.

32. Según R. Benítez Sánchez-Blanco, «Un plan para la aculturación de los Moriscos valencianos: "Les ordinacions" de Ramírez de Haro (1540)», en Louis Cardaillac (ed.), *Les Morisques et leur temps. Table ronde internationale (Montpellier, 4-7 juillet 1981),* Paris, C.N.R.S., 1983, pp. 125-157. Esta afirmación no es exacta, pues Haro actuó en diversos lugares del reino.

33. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «Moriscos y curas: la denuncia profética del Dr. Frago», en *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 42, 1992, p. 20, nota 5, recoge que Miranda estaba en Cocentaina el 20-XI-1551, cuando escribió al Consejo de Inquisición: "e salido a visitar por este Reino de Valencia, donde avía grandes años que no se avía visitado, y hasta **aquí se ha hecho mucho provecho. Y pienso lo mismo será de aquí adelante**. La tierra es áspera y peligrosa de moros" (Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, lib. 911, f. 17).

34. Felipe II dio la orden a Miranda el 11-V-1554 (AHN, Inquisición, lib. 100, f. 92). Participaron el inquisidor Gregorio de Miranda, el virrey duque de Maqueda, el arzobispo Tomás de Villanueva y el obispo de Tortosa, Fernando de Loazes. Lo acordado y enviado para la Junta de Madrid de 1564, en AGS, Estado, leg. 329/1, publicado por P. Boronat y Barrachina, *op. cit*., vol. 1, doc. 17, atribuyéndolo a la época de Francisco de Navarra.

35. Miembro del Consejo Real, alcalde de la Casa y Corte de Felipe II. Cf. José Pío Tejera y R. de Moncada, *Biblioteca del murciano o Ensayo de un diccionario biográfico y bibliográfico de la literatura en Murcia,* Madrid-Toledo, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1922, pp. 143-150.

36. Capellán de Felipe II.

37. Cf. A. Carrasco Rodríguez, *op. cit*., p. 100.

38. AGS, Patronato Eclesiástico (P. E.), leg. 156, año 1555, "Testimonio de las hordenaciones que el señor obispo de Cartagena, don Esteban de Almeida, visitando los moriscos del Reino de Valencia dio a los dichos moriscos para su instrucción y reformación". Cf. Juan Riera Palmero,

En la parte castellana del obispado de Cartagena se contaron 23.974 casas y 88.669 personas y no se especificaron a los moriscos[39]. Las cifras recogidas de la vicaría de Orihuela eran de 8.750 casas y 25.304 personas[40]. Sin embargo, en una carta del 12 de mayo de 1563, Felipe II expresaba a Francisco de Vargas, embajador en Roma, que en la parte del obispado de Cartagena perteneciente al reino de Valencia había más de 10.500 fuegos, entre los cuales 3.770 eran de moriscos convertidos, que "por falta de perlado que los visite y govierne, biven como si fuesen moros. Y el [prelado] de Cartagena diz que no puede acudir a tanto, porque tiene uno de los mayores distritos que aya en España"[41]. Y continuaba exponiendo que si hubiese obispado en Orihuela vendría gran fruto:

> "con su doctrina y exemplo en todos, y señaladamente en los dichos nuevos convertidos, como se ve por experiencia en los moriscos del Reino de Murcia que, por estar el pastor presente, biven como buenos christianos, lo que es todo al contrario en el distrito de Orihuela"[42].

Evangelización de los nuevos convertidos: las ordenaciones de Almeida

Como hemos mencionado, una de las razones que aconsejaban la desmembración de la gobernación de Orihuela de la sede cartaginense era el gran número de moriscos que había que evangelizar en esta demarcación, cosa que el obispo de Cartagena era materialmente incapaz –aludían– por la extensión territorial que abarcaba la diócesis, lo que imposibilitaba una adecuada atención pastoral[43]. Para contrarrestar esta «acusación», más que disculpa, la dió-

---

Rentas eclesiásticas, moriscos y penitenciados: los Obispados de Cartagena y Orihuela a mediados del siglo XVI, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1984, p. 38. Según este autor: "La erección del Obispado de Orihuela fue una medida más adoptada por Felipe II para intentar la difícil evangelización morisca, en la que habían de fracasar todos los intentos y proyectos evangelizadores. […] En la dinámica evangelizadora operó una grave dificultad: la escasez de medios humanos y materiales, ni se dotaron las nuevas parroquias fundadas con miras evangelizadoras, ni la salud moral y espiritual del clero valenciano era la más idónea como sabemos, y contra la cual los arzobispos valencianos, en primer lugar Santo Tomás de Villanueva, hubieron de luchar denodadamente"; *Ibidem*, p. 31.

39. *Ibidem*, pp. 36-39. Aquí se recoge la población de cada lugar. Según Riera, no se contaban a los moriscos. Sin embargo, las poblaciones de lugares de moriscos recogen la población total, sin distinción, ya que sería incomprensible que tuvieran una población tan alta de cristianos viejos.

40. *Ibidem*, p. 40.

41. AGS, Patronato Real (P. R.), leg. 16, exp. 82, Madrid, 12-V-1563. Carta del rey a Francisco de Vargas, embajador en Roma, relativa a la división del obispado de Cartagena.

42. *Ibidem*. Recomendaba que se hiciera "con secreto, porque los de Murcia lo toman muy rezio»".

43. En el *Informe sobre la división del obispado de Cartagena y erección de la Iglesia de Orihuela*, AGS, P. R., leg. 16, f. 82, se dice acerca de este punto: "sopra tutto ha penetrato il cuore di sua santitá intendere che in quella parte della diocise nella quale si ha da fondare questo vescoviato d'Oriola

cesis de Cartagena aportó abundante documentación que justificaba que se atendía todo su territorio con la regularidad requerida (entregando cuadernos de visitas), que se tomaban las medidas necesarias para elevar la idoneidad del clero (mostrando los exámenes realizados a los clérigos y las penas y exclusión de los inhábiles en dichas visitas), que se buscaba la extensión de la pureza de la fe (combatiendo a los pecadores públicos, mediante penas) y se ocupaban de secundar los deseos de la Corte para convertir y adoctrinar a los moriscos. Entre la documentación aportada, se ofreció copia de la actividad desarrollada como consecuencia de las visitas a cada rincón de la diócesis, en la que se examinaba la doctrina del clero y del pueblo, por lo que muchos eran penitenciados y condenados a penas eclesiásticas para su corrección.

Entre las noticias recogidas para el pleito del obispado, se encuentran, por tanto, unas anotaciones de condenas que lleva a cabo el encargado de las visitas episcopales realizadas entre el 17 de marzo de 1559 y el 12 de diciembre de 1562 a diferentes lugares del obispado (el cuaderno más reciente que conservaban)[44]. En la relación se recogen cuatro penitenciados de la gobernación de Orihuela (de Elche, Agost, Aspe y Albatera). Junto a estos procesos, se presentan otros casos que fueron remitidos a los tribunales de Murcia (cinco en Crevillente y cuatro en Alicante). Todas estas causas penadas se referían a cuestiones eclesiásticas, ajenas a criptojudaísmo y criptoislamismo. Alrededor del treinta por ciento de las causas se correspondían a censuras y penas impuestas a los clérigos[45].

Los procuradores de Orihuela señalaron que los moriscos de la gobernación eran "tan moros como los dexó Mahoma. Y esto por el descuido que an tenido los obispos de Carthagena"[46]. Para contrastar estas razones, desde el obispado de Cartagena se envió al rey, además de las visitas aludidas, el acto de entrega

---

sia cosí gran numero de mori che vivano quasi a la moresca, como scrive sua magestá cosa veramente deploranda et intolerabile nel mezo d'un regno tanto cathólico". Y en AGS, P. E., leg. 156, Memorial enviado a Felipe II: "Los quales [moriscos] oy día públicamente biven en su mala seta [de Mahoma] haziendo la salá y ayunos de Maoma, no guardando las fiestas y domingos más que los días de entre semana. Ay muchos que no reciben el sacramento del bautismo. Y todo esto, por falta de no tener perlado que los besite y govierne. El qual, aunque quiera, no puede, por ser el dicho obispado de Cartagena uno de los mayores de España, que de un cabo a otro tiene de término setenta y ocho leguas. Y no puede el Obispo así, cómodamente como combiene al buen gobierno de las almas, asistir personalmente. Lo que es causa que los susodichos moriscos y nuebamente convertidos biven como los moros de Verbería. Si su magestad nombrase obispo para Orihuela, las almas de los nuebamente conbertidos y los demás se salbasen, y las Iglesias de los lugares de los dichos moriscos se edificarían, y estarían con la deçencia que se requiere".

44. AGS, P. E., leg. 156 («Condenación», libro encuadernado años 1559, 1562; 38 hojas + 30 hojas + 1 + 3 hojas. Parte del libro está en blanco). Estudiado en J. Riera Palmero, *op. cit.*, p. 54 y ss.

45. Cf. J. Riera Palmero, *op. cit.*, p. 62. La naturaleza de las penas impuestas era muy diversa: castigos corporales, destierro o multas pecuniarias. Las penas económicas dependían de la situación social del reo (desde 6 maravedís hasta 50 ducados). La suma recaudada para la Cámara Apostólica de Murcia en este periodo –sin incluir las ciudades de Murcia, Orihuela y Cartagena– ascendía a 35.640 maravedís.

46. *Ibidem*.

de unas Instrucciones para la reforma de moriscos, dada al cura y al alguacil de Crevillente en el año 1555, que don Esteban entregó en cada lugar de nuevamente convertidos de la gobernación de Orihuela:

> "don Esteban de Almeida, obispo que fue deste obispado de Cartajena, de buena memoria, en el año de mil e quinientos e cinquenta y cinco, por ante mí, como notario, visitó por su propia persona las cibdades, villa e lugares del distrito que este obispado de Cartajena tiene en el Reino de Valençia y las iglesias y hermitas y ospitales y cofradías y lugares píos, y castigó e cogió los pecados públicos, y hizo las otras cosas necesarias a la visita, así de los cristianos viejos como de los nuevamente convertidos de moros. Y en la dicha visita, enseñó e hizo e proveyó ante mí hacer esta horden, aciones que le pareció ser muy necesarias e convientes a la reformación e instrución de los dichos nuevamente convertidos. E las dexó en cada lugar de los dichos nuevamente convertidos"[47].

Por las visitas de la Orden de Santiago a sus encomiendas del reino de Murcia, podemos comprobar que hubo lugares donde los mudéjares adoptaron prontamente las prácticas cristianas, mientras que en el Valle de Ricote se encontraban más apegados a sus costumbres antiguas, quizá por tener mayor contacto con moriscos valencianos[48]. Los recién convertidos del Valle también habían recibido un edicto de gracia real poco después de su conversión, confirmado por el Papa (6 de junio de 1502), por el cual, los mudéjares antiguos que confesaran sus delitos serían perdonados y no se les incautarían sus bienes. El segundo edicto de gracia lo dio la Inquisición en el año 1518 y se prolongó hasta el año 1522[49]. En las sucesivas visitas, la Orden trataría mediante diversas medidas que desapareciera todo resabio islámico. Aquellos que no cumplieran con los preceptos cristianos o mantuvieran costumbres tenidas como propias de musulmanes serían castigados mediante penas pecuniarias. En estas medidas coercitivas de la Orden de Santiago respecto a los recién convertidos, vemos un antecedente de las que desde 1526 la Corona y los obispos tomarán en el antiguo reino de Granada[50].

---

47. AGS, P. E., leg. 156, Instrucción para los nuevamente convertidos.

48. Cf. Govert Westerveld, Concepción del Pilar Rabadán Martínez y Ángel Ríos Martínez, *Blanca, «el Ricote» de don Quijote: expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España: años, 1613-1654,* Blanca, Bubok, 2001, p. 51.

49. AHN, Inquisición, lib. 245, 97 r, lib. 246, 35 v-202 v y lib. 5 (prórroga del edicto de gracia a Ricote, 25-XII-1521). Cf. Charles H. Lea, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, ed. de 2001 con estudio preliminar y notas de Rafael Benítez Sánchez-Blanco, Alicante, Publicacions Universitat d'Alacant, 1990, pp. 111-112.

50. Cf. Augustin Redondo, «El Primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: El del doctor Carvajal (1526)», en Louis Cardaillac (ed.), *Les Morisques et leur temps. Table Ronde Internationale (Montpellier, 4-7 juillet 1981)*, Paris, C.N.R.S., 1983, pp. 111-23. Para paliar la falta de doctrina, los visitadores de la Orden de Santiago decretaron que el sacristán tañese la campana después de la comida de los domingos y fiestas de guardar, para que acudieran los hijos de los vecinos de la villa a la iglesia y se les enseñase el Avemaría, el Pater noster, el Credo y la Salve y se les leyera la doctrina. Sus padres debían enviarlos, so pena de diez maravedís para la fábrica de la iglesia. Para pagar el trabajo, el concejo dará al cura y sacristán dos ducados más de salario.

En los lugares de moriscos de la zona valenciana, se seguían las directrices dadas ya en tiempos de Ramírez de Haro en el modo de tratar y ayudar a la conversión de los nuevos cristianos. Antonio Ramírez de Haro había visitado el reino de Valencia en tres ocasiones. En la primera con comisión del inquisidor general Alonso Manrique para aplicar los breves de Clemente VII de 9 de diciembre de 1532 y 11 de enero de 1533, con el fin de erigir parroquias en los lugares de moriscos y un colegio para niños moriscos en Valencia, financiándolo con rentas del arzobispo de Valencia y del obispo de Tortosa[51]. Volvió a Valencia a finales de 1540 para seguir el trabajo comenzado y se reunió con el virrey de Valencia y el arzobispo Jorge de Austria para preparar su visita a los lugares de moriscos. Parece ser que en ese intervalo se redactaron las *Ordinacions*, pues en septiembre Jorge de Austria marchó a Flandes y ya no regresó[52]. De vuelta a Madrid, Carlos V ordenó que se reunieran el cardenal Tavera, los miembros del Consejo de Inquisición, Ramírez de Haro, Juan Silíceo y el confesor, fray Pedro de Soto, para debatir sobre la petición de las Cortes de 1542 de dar un nuevo tiempo de gracia, durante el cual los delitos cometidos por los moriscos contra la fe se manifestaran sólo a los confesores y, tal como habían pedido los señores, darles un plazo para su instrucción en que la Inquisición no procediera contra ellos. Carlos V se inclinó por la opinión de Haro, otorgó un plazo de dieciséis años para la instrucción de los nuevos convertidos[53], y asignó una comisión a fray Bartolomé de Los Ángeles y Ramírez de Haro[54], para la nueva campaña de instrucción de los moriscos.

En esta campaña se servirían de las *Ordinacions*, conjunto de artículos dirigidos a los párrocos, a los moriscos y a los alguaciles encargados de velar por su cumplimiento, cuyo planteamiento o programa pastoral tenía como meta la aculturación de los moriscos y la corrección de sus costumbres y prácticas religiosas mediante distintos grados de represión, según la importancia atribuida a las prácticas. En esta tarea se apartó a la Inquisición. Los castigos contra los que no cumplieran los artículos de las ordenaciones serían «suaves», no se les confiscarían sus bienes y las penitencias serían pecuniarias. Política, por otro lado, acorde con la práctica inquisitorial que se veía mediatizada por los distintos edictos de gracia que obtenían los moriscos y las disposiciones adoptadas desde la intervención de Adriano de Utrech en el régimen administrativo de la Inquisición, que tendía a que sólo se trataran las causas "que concluyan derechamente herejía":

> "para que el caso fuera sometido a los inquisidores y recibiera la calificación de mahometismo, los actos delictivos debían aparecer, a primera vista, formalmente heréticos desde la óptica de la intención y con relación a la pertinacia que había conducido a perpetrarlos"[55].

51. Cf. R. Benítez Sánchez-Blanco, «La Inquisición», p. 128; cf. C.H. Lea, *op. cit.*, apéndice, doc. 8, Instrucciones de Manrique a Calcena y Haro en el documento.
52. *Ibidem*, pp. 128-130.
53. Documento publicado por P. Boronat y Barrachina, *op. cit.*, vol. 1, p. 413.
54. *Ibidem*, doc. n.º 45, p. 228.
55. David Kahn, «La Inquisición y la cuestión morisca en la España de Carlos V, ajustes procesales y doctrinales inéditos, 1516-1524», en *Áreas*, 30, 2011, p. 48.

Lo cual no significaba que se dejaran de penalizar las prácticas religiosas mahometanas. De hecho, como señala Kahn, la Inquisición incriminará las abluciones litúrgicas, las oraciones musulmanas, los ayunos, celebraciones, los hábitos indumentarios o alimentarios sospechosos y los ritos funerarios, etc., manteniendo cierta moderación penal, como las multas aplicadas directamente por los oficiales por hablar arábigo.

Cuando don Esteban fue nombrado obispo de Cartagena estaba reciente la campaña de Haro y fray Bartolomé de los Ángeles, y el prelado sería advertido del modo de proceder que debería seguir con sus súbditos moriscos de la gobernación de Orihuela, que tenían unas particularidades muy distintas de los mudéjares antiguos que hubiera podido conocer en Astorga y León.

Las Instrucciones de Almeida al cura de Crevillente fueron firmadas ("esto fice, episcopus cartaginiense"), sin hacer alusión al origen de la normativa, el 19 de marzo de 1555. Sin embargo, la simple comparación con las ordenaciones de Haro del año 1540 nos muestra que son una traducción literal[56]. Lo mismo ocurrirá más tarde, cuando el obispo Tomás Dassio entregue sus ordenaciones al alguacil de Aspe, Ausias Aznar, el año 1578[57]. Las ordenaciones de Ramírez de Haro y su génesis fueron estudiadas por Rafael Benítez[58]. Las de Dassio fueron comentadas por Juan Bautista Vilar, presentándolas como las "primeras instrucciones conocidas sobre moriscos para su uso en la diócesis de Orihuela"[59]. Vilar dijo que el autor de las ordenaciones de Dassio "conocía sin duda los documentos precedentes de Ramírez de Haro y de Ayala, pero el suyo dista de ser un calco de aquellos"[60]. Vilar presentó su estudio en el mismo encuentro en que Rafael Benítez disertó sobre las ordenaciones de Antonio Ramírez de Haro[61].

En la comparación de los tres textos, vemos que la Instrucción de Almeida es una traducción de la Ordinación de Haro, y de esa traducción depende la de Dassio, como se comprueba en el apartado de las instrucciones dirigidas a los párrocos, pues Esteban Almeida alteró el orden de los primeros diez y nueve artículos, con algunas variaciones que copió don Tomás[62]. Sin embargo, este co-

56. Véase Anexo.

57. ACO, leg. 1.121, nº 11 [sig. ant.], *Ordinaçiones del Obispo de Orihuela, Tomás Dassio, sobre los moros convertidos*.

58. Cf. R. Benítez Sánchez-Blanco, «Un plan», *passim*.

59. Juan Bautista Vilar Ramírez, «Las "Ordinacions" del obispo Tomás Dassio, un intento de asimilación de los Moriscos de la diócesis de Orihuela (1578-1585)», en Louis Cardaillac (ed.), *Les Morisques et leur temps. Table ronde internationale (Montpellier, 4-7 juillet 1981)*, Paris, C.N.R.S., 1983, pp. 383-410.

60. *Ibidem*, p. 392.

61. Más tarde, don Feliciano de Figueroa, obispo de Segorbe, dictó otras disposiciones para aplicarlas a su diócesis (BNE), Ms. 12179, ff. 311-329, memorial al rey publicado por P. Boronat y Barrachina, *op. cit.*, vol. 2, doc. 1, pp. 431-443.

62. Ramírez de Haro señala que los párrocos lean el texto dirigido a ellos "tres voltes l'any", y concreta que sea "en gener, abril y octubre, los primers diumenges, o segons, cada mes quant lo

pió la segunda instrucción de Almeida para los párrocos y añadió otras: una mandaba que se entregasen los libros "de Alcorán o secta de Mahoma, o de otras çeremonias moriscas" y otras dos ordenaciones recordaban los mandatos de los visitadores de la Orden de Santiago a Blanca, pues ordenaba que ni los cristianos viejos ni los recién convertidos "albarden ningunas bestias ni entren ni salgan cargados en día de domingo o fiesta de guardar"[63], y que los que estén "desposados por palabras de presente, dentro de treinta días, sean obligados a resçebir las benedictiones nubtiales" (números tres, cuatro y cinco de este apartado).

Quizá las diferencias de las ordenaciones de Almeida y de Dassio se deban a quién iban dirigidas. Así, mientras Almeida recogía las instrucciones para los párrocos, Dassio las omitía casi todas, pues se centraba en la entrega de los artículos al nuevo alguacil. Hay que destacar que tanto Almeida como Dassio seguían refiriéndose a los moriscos como "nuevos convertidos", cuando ya habían pasado, no quince años desde su conversión (como ocurría en el tiempo de la redacción de las *Ordinacions* de Haro, sino treinta (en el caso de Almeida) y cincuenta y tres años (en el caso de Dassio), dos y tres generaciones.

Tras estos incisos, las instrucciones u ordenaciones referidas a la gobernación de Orihuela retoman las de Haro en el número dieciséis de las ordenaciones para los rectores de las parroquias. Dejando de lado las referidas a las rectorías que se querían erigir en la diócesis valenciana, la designación de los párrocos y la instrucción religiosa, temas que tiempo atrás fueran capitales en la diócesis valentina para el plan de conversión de los moriscos (números uno al quince de Haro), se pasa directamente a los puntos o mandatos aplicados a la administración de los sacramentos y a los derechos de pie de altar.

El número dieciséis de las ordinacions de Haro es el tres en las ordenanzas de Almeida, por el cual se mandaba que no se cobrase pie de altar por administrar los sacramentos "porque los dichos recién convertidos no crean que por (ambición) y porque también por no los pagar dexen de recibir los dichos sacramentos". El número catorce de Haro (que habla de la administración de la Eucaristía, la Penitencia y la Unción de enfermos) se desdoblaba en tres artículos en la de Almeida (la cuatro sobre la Penitencia, la cinco sobre la Unción y la seis sobre la Eucaristía). Los demás artículos se fueron recogiendo en or-

---

poble serà ajustat". Almeida especifica que se haga "en tres fiestas principales del año, como serán Pascuas de Resureción y el día de la Asunción de nuestra Señora, y el día de la natividad de nuestro Redentor […] al tiempo del ofertorio para que todos lo oyan, y se acuerden lo que son obligados a hazer, y ninguno pretenda ynorancia, so pena que el dicho cura pague seys ducados por cada vez que lo dexare de hazer para la fábrica de la dicha iglesia". Mientras que Haro señalaba de pena un ducado, don Esteban lo eleva a seis y Dassio lo copia así.

63. Dada la gran cantidad de fiestas existentes entonces, las *ordinacions* de Ramírez de Haro autorizaban a los moriscos a trabajar, una vez oída la misa, los días festivos (no los domingos) no comprendidos entre las once fiestas principales, a no ser que tuvieran necesidad extrema, como sucede en el tiempo de la siega o ante el turno de riego.

den distinto (ver el apéndice, para evitar ahora detalles)[64]. En el número diez dirigido a los curas, es ahora Almeida el que parece copiar una disposición de los mandatos de Blanca[65]. En la ordenación número diecisiete, Almeida intercala la número seis de Ramírez de Haro de los alguaciles, pero aplicándolo al modo de proceder del cura. En la número dieciocho, copia la veinticuatro de Haro sobre el reparto de las multas.

La ordenanza diecinueve de este apartado de Almeida recoge el salario que ha de cobrar el cura y cómo se dotaría, para lo cual se debía implicar el duque de Maqueda, señor de Crevillente. Seguidamente, se recoge la fecha de la redacción de esta versión: "fechos en la villa de Crevillén, a veinte e nueve días del mes de março de mill e quinientos e cinquenta e cinco años".

Pero no acaba aquí, pues se añadieron dos mandatos del obispo cartaginense. El primero para concretar el modo de pagar el salario del rector (de todos los diezmos y rediezmos de la villa), para lo cual tendría que contribuir cada uno de los que los retenían. En segundo lugar, concretó que se le pagasen ocho libras más cada año de los propios del concejo por la obligación de "llavezar a leer y escribir" a los hijos de los moriscos, mientras que en los artículos de Haro (número doce) se señalaba que lo tendrían que hacer "sens interès algú".

Como decíamos, las instrucciones de Tomás Dassio son la copia que se entregaba al alguacil de Aspe, Ausias Aznar, pues este debía tener "un traslado de las ordinaçiones por nos mandadas guardar a los nuevamente convertidos", para "executar en los que fueren inobedientes las penas allí contenidas". Don Tomás va tomando artículos de las instrucciones de Almeida, que, a su vez, recogían las de Ramírez de Haro, pero en otro orden, sobre la pena aplicada a los que infringen lo mandado sobre las fiestas, matrimonios, enterramientos y ceremonias moriscas[66] y obligación de oír misa los domingos[67]. Sin embargo, a los que repitan la zalá, ayunen el ramadán u otros ayunos de moros o se circunciden[68], o sean reincidentes y "perseveraren en su inobedençia" deben ser denunciados ante el obispo o su provisor (en las de don Antonio se declaraba al ordinario o a los "senyors Inquisidors del districte de Valencia"[69]. El alguacil debía hacer lo que el cura le mandare[70].

Finalmente, el dicho alguacil debía ser diligente en su oficio para que se cumpliesen las ordenaciones y se ejecutasen las penas, sin encubrir a nadie ni

64. Artículos 15 en Haro (8 en Almeida), 6 (9), 7 (10), 10 (11), 9 (12), 10 (13), 11 (14), 17 (16), 21 (18).

65. [15] "Iten. Que los desposados, antes que se velen, sepan ellos y ellas el *Pater noster* y el Ave María y Credo y Salve Regina, e sinarse e santiguarse. E que, tocante lo susodicho no supieren, que el dicho cura no les vele ni les dé las bendiciones de la iglesia".

66. Ordenaciones 2 de Dassio, 4 de Haro.

67. 3 de Dassio, 1 de Haro.

68. 4 de Dassio, 5 de Haro.

69. 5 de Dassio, 7 de Haro.

70. 6 de Dassio, 8 de Haro.

aceptando ningún soborno, pues sería privado de su oficio y castigado por el visitador o comisario. Debería desempeñar su cargo de manera que no diese lugar a «escándalo», en el sentido de tropiezo u ocasión de ruina, sino que por la moderación con que se desempeñe, los moriscos "entiendan que solamente se tienen respecto a la salvaçión de sus ánimas"[71].

Vemos, pues, que el impás abierto en 1534 respecto a los moriscos y su evangelización sigue abierto en los años de los últimos obispos de Cartagena, antes de la erección de la diócesis de Orihuela, y en las siguientes décadas, hasta que el obispo de Orihuela José Esteve en 1597 tomó la medida de erigir en parroquias las iglesias de los lugares de moriscos[72]. Ni las ordenanzas de don Esteban ni las de don Tomás buscaron adaptarse a las circunstancias concretas de los moriscos de la gobernación de Orihuela, pues sólo cambiaron algunas medidas disciplinares, pero siguieron reflejando la misma situación que las ordinaciones de Ramírez de Haro, por lo cual me parece que estos mandamientos son una simple fórmula dirigida al cura o al alguacil sobre su modo de sancionar a los que vivieran prácticas islámicas o de la secta de Mahoma si la falta era leve, consideradas como apostasía o peligro de caer en ella.

Hay, sin embargo, una diferencia entre las Instrucciones de Almeida y las Ordenaciones de Dassio, que puede ser una omisión del copista o señalar que había evolucionado la situación de los moriscos. En las instrucciones a los párrocos se amonestaba a los moriscos a que imitaran a los cristianos "en el lenguaje, vestiduras e ábitos", y se copiaba a continuación uno de los mandatos de Haro:

> "Mandamos que de aquí adelante sus ropas y vestidos que hizieren los dichos nuevamente conbertidos sean a modo de cristianos viejos y no a la morisca como hasta aquí, so pena de quatro ducados para la fábrica de la iglesia a cada uno que lo contrario hiziere. E so la misma pena mandamos que ningún sastre ni otra qualquier persona hagan ni corten ningunas ropas ni bestidos a los dichos nuevamente convertidos alguno otro sino conforme a ropas y vestidos de los cristianos viejos".

En esta parte del reino de Valencia ocurre lo mismo que en resto del reino. Desde el año 1526, tras la conversión forzada, se transformaron las mezquitas de las aljamas en iglesias en un intento de organizar una red parroquial. Con la misión de Calcena y de Ramírez de Haro, en 1535 se afrontó seriamente el problema, creando ciento noventa parroquias, dotadas de treinta libras anuales. En las Cortes de 1564 se advirtió que faltaban rectores de "buena vida y buen ejemplo", además se denunció que las parroquias estaban "dotades de molta paupertat e misèria"[73]. Se intentó entonces enmendar esta situación, pero

71. 7 de Dassio, 9 de Haro.

72. Cf. Juan Bautista Vilar Ramírez, «La creación de rectorías en lugares de moriscos de la diócesis de Orihuela por el obispo Josep Esteve, 1597», en *Sharq Al-Andalus*, 14-15, 1998, pp. 263-284.

73. Emilia Salvador Esteban, *Cortes valencianas del reinado de Felipe II*, Valencia, Universidad de Valencia, Departamento de Historia Moderna, 1974, p. 13.

sin éxito[74]. En 1573, la comisión que mandó formar Felipe II al arzobispo de Valencia don Juan de Ribera con los obispos de Tortosa, Segorbe y Orihuela, y la presencia del marqués de Modéjar, su virrey, para que tratasen sobre la instrucción y reformación de estos moriscos, resolvió que se debían erigir nuevas rectorías, con un número suficiente de rectores que residiesen en ellas, dotándolas con cien libras de renta, además de enviar predicadores y visitadores en su ayuda[75].

Había que subir el salario de los curas de las treinta y seis libras (señaladas por don Esteban para el cura de Crevillente) de mediados de siglo (1555) hasta cien libras en 1573. Estas dotaciones se debían llevar a efecto tras la aprobación papal de los curatos, pero no acabaron, sin embargo, de resolverse por la falta de dotación económica. En la parte castellana del obispado, la dinámica había sido distinta. Por ejemplo, para el Valle de Ricote, la dotación de curatos estaba ya resuelta antes de acabar las iglesias y de proveerlas de lo necesario (como el Sagrario o la pila bautismal) para el culto ordinario[76].

El obispo de Orihuela, José Esteve, indicó a Felipe II en 1595 "que importa reprimir a los señores de vasallos para que no vayan floxos en la conversión de sus súbditos"[77]. Don José afrontará de nuevo la cuestión de la conversión mediante la dotación de parroquias, ya que no son eficaces las penas previstas por los artículos de las ordenaciones, ni los alguaciles ni los visitadores (que nunca actúan). Como no hay predicadores que los adoctrinen, se buscará la solución en los curas propios. Es un hecho singular de la Corona de Aragón la tardía erección y dotación de las parroquias de los lugares poblados masivamente por moriscos. Y es llamativo que se diga que "a voluntad, zelo y dirección de Phelipe II, rey de las Españas, se han regulado en diferentes iglesias parroquiales de los *lugares de moros poco ha convertidos* en el obispado de Orihuela a nuestra verdadera religión" (la cursiva es nuestra), cuando han pasado ya más de setenta años desde el decreto de conversión para los mudéjares de la Corona de Aragón.

Se afirma que, en Orihuela, donde había tres iglesias parroquiales, las cuarenta casas de moriscos repartidas por toda la ciudad no tenían iglesia ni párroco propio que "pueda y deva instruirlos en la doctrina christiana, ni cono-

74. Cf. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «L'eglise et les morisques», en Louis Cardaillac (ed.), *Les Morisques et l'Inquisition,* París, Publisud, 1990, cap. V, pp. 66-80.

75. Cf. P. Boronat y Barrachina, *op. cit.*, vol. 2, doc. 1, pp. 433-434.

76. El primer paso para la erección de las nuevas iglesias parroquiales en las antiguas mezquitas lo dio Martín Fernández de Angulo, deán de Jaén y juez apostólico, al erigir las nuevas iglesias del Valle de Ricote: AHN, OO MM, Uclés, carp. 293, nº 8; cf. Pedro Andrés Porras Arboledas, *Los señoríos de la Orden de Santiago en su provincia de Castilla (siglo XV),* Madrid, Universidad Complutense, 1982, p. 157. La autorización papal y creación de los nuevos beneficios curados se da por la Bula *Inter cætera* (Roma, 23-VIII-1505) del papa Julio II, a petición de Fernando el Católico, bajo las condiciones que marcó Martín Fernández, encargado de su ejecución. Cf. Luis Lisón Hernández, «Sobre los Albores del Cristianismo en Abarán (1501-1600)», en *Revista de fiestas, Abarán,* 1986, p. 3.

77. P. Boronat y Barrachina, *op. cit.*, vol. 1, p. 642, punto 22.

cerles e imponerles en la fe cathólica". Para ellos se destinó la iglesia de San Pablo, atendida por turno por los curas de Santa Justa, y se nombró un alguacil "para que a dichos nuevamente convertidos haga hir a misa, y ohir la doctrina christiana en dicho oratorio u iglesia de San Pablo, compeliéndoles y multando en caso necesario"[78].

En los otros lugares de población morisca había iglesias parroquiales desde la conversión, pero eran atendidas por un sacerdote «mercenario», y se debía poner un párroco propio, "que no haga como el criado pagado, que al ver venir al lobo huye, antes bien deva dar su vida y cuente de ellas". Se mandó que en estos lugares se levantara una casa para el nuevo rector, para que viviera en el lugar, dedicado a la cura de almas, y no acudiese sólo para decir misas por contrato con el obispado.

Esta dotación de párrocos para que se ocupasen de la cura de almas de los descendientes de convertidos no significaba que todos estos lugares hubiesen estado sin atención «pastoral» desde tiempo atrás, sino que era el secular problema de aportación de rentas para el mantenimiento del clero del reino valenciano en las poblaciones en las que ni el cabildo, ni el obispo ni su señor cumplían con lo estipulado, ni los vecinos fundaban memorias pías que dieran una congrua suficiente para el mantenimiento de un clero estable, por lo que solo se alcanzaba a sostener un clero *mercenario*, que cumplía con atender parte del culto.

Esta nueva dotación de curas podía significar una simple intención, pues todo dependería del acuerdo sobre la aportación de rentas por parte de los implicados, como ocurría en el resto del reino valenciano. La misma pasividad que se achacó a los prelados cartagineses se observó después en los obispos de Orihuela. Como remarca Benítez, el problema derivaba de los derechos de patronato y de participación en las rentas eclesiásticas por parte de los señores laicos y eclesiásticos (cabildos y monasterios)[79].

Las distintas ordinaciones son resultado de la política de asimilación que se debía impulsar cuando estaban vigentes los edictos de gracia para que no actuase la Inquisición ante los casos de islamismo de los moriscos valencianos. Ahora nos preguntamos ¿se mantuvo igualmente el impase de la actuación inquisitorial? Carlos V había consentido un plazo de dieciséis años para la instrucción de los nuevos convertidos[80]. Mientras tanto, debía realizarse una amplia campaña de evangelización. Y la represión de prácticas islámicas o consideradas islamizantes debían resolverse en la confesión o fuero interno, sin recurrir a los tribunales de la Inquisición, con la pérdida de bienes que podía acarrear, cuya consecuencia sufría toda la familia, no sólo el encausado.

78. Cf. J.B. Vilar Ramírez, «La creación de rectorías», f. 27 r.

79. Cf. R. Benítez Sánchez-Blanco, «L'Église», p. 72.

80. Cf. P. Boronat y Barrachina, *op. cit*., vol. 1, p. 413.

Procesos inquisitoriales en Murcia (1554-1564)

AÑO	MAHOMETISMO	JUDAÍSMO	PROTESTANTISMO	TOTAL
1554	29	10		65
1555		1		1
1556				
1557				1
1558				1
1559		7		7
1560	15	48[81]	6	83
1561		9	6	17
1562[82]	15	54	2	88
1563	7	39	6	80
1564	8	41	9	71
Total	**74**	**209**	**29**	**414**

Elaborado a partir de Juan Blázquez Miguel, «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del santo Oficio de Murcia», *Murgetana*, 74, 1987, pp. 5-109[83].

Si cuando Almeida fue elevado a obispo de Cartagena ya había extinguido el plazo de gracia dado por el emperador, ¿por qué siguen vigentes las ordenaciones de Haro? Y ¿qué papel desempeñaba el Santo Oficio? Podemos pensar que los alguaciles y los curas de los lugares de moriscos aplicarían las ordinaciones en los casos leves y a quienes acudieran voluntariamente a confesarlo, pero las causas de los que fueran denunciados y no se corrigiesen serían trasladadas al tribunal murciano, siguiendo la práctica que hemos visto en los visitadores episcopales. Así parece deducirse también de una noticia que aporta Llorente sobre un morisco sentenciado por la Inquisición de Murcia y sacado en el auto del 20 de mayo de 1563, en el que un tal Juan Hurtado, labrador de Abanilla, fue condenado a cien azotes y cuatro años de galeras, porque, ante

81. Fueron preparadas 27 hogueras, 9 de ellas para procesados ya muertos, quemando sus huesos.

82. AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 1. En J. Contreras, *op. cit.*, p. 235, 80 reos: 44 judaizantes, 17 moriscos, dos luteranos, 10 blasfemos y 7 bígamos.

83. Se puede completar con el cuadro de Jerónimo García Servet, *El humanista Cascales y la Inquisición murciana*, Madrid, J. Porrúa Turanzas, 1978, p. 79, donde recoge los datos aportados por José Baeza Frutos, «Bosquejo histórico de Murcia y su Concejo», *La Verdad de Murcia*, 1934, p. 95: "los del Consejo de la Inquisición, en un parte que daban a Felipe II en 30 de mayo de 1557, le decían: «En auto que últimamente se hizo en Murcia se relaxaron 14 personas, las más por ceremonias judaicas y otras por de moros, y se reconciliaron 42; están presos muchos, y sustanciándose sus procesos para determinarlos con brevedad»".

la prohibición de hablar en arábigo, bajo pena de dos ducados, había manifestado que eso era un robo[84].

Durante el episcopado de don Esteban, la Inquisición de Murcia tenía especial saña con los judíos. De los autos de fe practicados en Murcia en los años 1554, 1557 y 1559 nos han llegado noticias muy parciales y escuetas[85]. El pro-

Causas del tribunal de la Inquisición de Murcia por secta de Mahoma a moriscos antiguos

AÑO	LUGAR	RELAJADOS	RECONCILIADOS	CÁRCEL / GALERAS	OTRA PENA	ABSUELTOS / SIN ESPECIFICAR	TOTAL
1554	Abanilla	5	10				15
	Blanca	1					1
	Crevillente		1				1
1560	Abanilla			2			2
1562	Abanilla			1			1
	Blanca	2		3	6	3	14
	Abarán			1			1
	Fortuna	1					1
1564	Aspe			1			1
1565	Crevillente			2			2
1566	Elche					/2	2
	Alicante					/1	1
1567	Aspe		5				5
	Novelda		1				1
1568	Aspe	4		8			12
	Elda			/1			1
	Elche			1		1	2
1570	Aspe					/3	3
	La Granja		1				1
	Cárcel			/1			1
	Crevillente			/1			1

84. Cf. Juan Antonio Llorente, *Historia Crítica de la Inquisición en España,* Barcelona, 1835, vol. 4, p. 159; en Juan Blázquez Miguel, «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Murcia», *Murgetana*, 74, 1987, p. 100, recogidos entre los condenados por delitos contra el Santo Oficio, B.N., ms. 9175, f. 188.

85. Cf. P. Díaz Cassou, *op. cit.*, dice que en el auto de 7-VI-1557 fueron quemados 11 reos y 47 reconciliados; el 4-II-1559 fueron quemados varios por judaizantes; el 8-IX-1560 fueron quemados 16 en persona, y 22 en efigie, y hubo muchos penitenciados. El 15-III-1562 quemaron 23 judaizantes y otros 72 penitenciados. El 20-V-1563, hubo 17 quemados en persona y 4 en efigie, además de 47 penitenciados. En 1564 se quemó un reo en persona y 11 en efigie, y otros 48 fueron penitenciados.

ceso del año 1554 parece la primera ofensiva contra los acusados de seguir la ley de Mahoma. De los sesenta y cinco encausados, veinte y nueve son moriscos y, entre ellos, sólo fue procesado uno de la gobernación de Orihuela (Crevillente). En los autos de 1560, 1562 y 1563 no aparecía ningún morisco de la zona valenciana del obispado cartaginense, mientras que en el celebrado en 1564 sólo había un morisco de Aspe. En la tabla siguiente vemos que para la Inquisición murciana el principal problema es atajar el criptojudaísmo, pues sus causas superan el cincuenta por ciento del total.

Es posible que, fuera de los casos de criptojudaísmo, no se dejase actuar al Santo Oficio como hubiera querido, sobre todo en la zona de su jurisdicción perteneciente al reino valenciano. El inquisidor de Murcia, el licenciado Jerónimo Manrique, comunicaba en el año 1563 en una carta al marqués de Aguilar que durante los años que llevaba en el tribunal "sirviendo a Dios y a su magestad en negocios de tanta importancia, pues pasan de mil los hereges y sospechosos en la fe a los que he castigado en este Reino, con harto peligro de mi salud y costo de mi hazienda"[86].

Se estaba defendiendo de sus malas prácticas. Su obsesión era inculpar a todo descendiente de judío como herético y apenas se ocupó de los moriscos. Sin embargo, a los mudéjares antiguos de Blanca y Abanilla los castigó severamente, quizá reflejo de la presencia entre ellos de moriscos valencianos, o simplemente que estos habían tenido mala suerte, derivada de que el inquisidor Manrique tenía casa propia en Blanca, que frecuentaría, donde tendría contacto con Pedro Cachopo, morisco, familiar de la Inquisición, hombre sin escrúpulos. El escribano Pedro Cachopo y sus hijos se encargaban de denunciar a la Inquisición a todos los vecinos que hablaban arábigo[87].

En 1554, fueron relajados dos vecinos de Abanilla y diez reconciliados. En 1562, fueron relajados dos de Blanca[88], sufrieron la pena de cárcel otros dos. Seis de los reos fueron castigados con penas pecuniarias —después de abjurar de vehementi por "cerimonias y cosas de la secta de Mahoma"— mientras tres eran absueltos[89]. Hasta 1568 no pasa algo parecido en Aspe, cuando son relajados cuatro moriscos[90] y ocho condenados con penas de cárcel[91].

86. AGS, P. E., leg. 3. Los inquisidores Salazar y Jerónimo Manrique fueron denunciados ante la Suprema por Gregorio Ardid, notario del Secreto de la Inquisición de Murcia, porque tenían "hambre de que hubiese procesos" y de prender y condenar personas, amenazaban a los testigos y los compraban; cf. J. Blázquez Miguel, *op. cit.*, p. 59.

87. AGS, EH, leg. 371, Proceso de Pedro Cachopo, cit. por G. Westerveld, C. Rabadán Martínez y A. Ríos Martínez, *op. cit.*, p. 37.

88. Cf. *Ibidem*, pp. 36-39. AHN, Inqui., leg. 2022/1. AGS, EH, leg. 371, f. 17.

89. Cf. J. García Servet, *op. cit.*, pp. 119-125.

90. Uno de ellos, *retajador*, esto es, persona que practicaba la circuncisión, preceptiva en su religión y en la judía.

91. Cinco hombres y tres mujeres, con condenas entre dos meses y un año de cárcel.

Con la llegada al reino de Murcia de los granadinos dispersos tras la rebelión de las Alpujarras y la deportación de 1570, será distinto el clima que se respire en el territorio. Desde entonces será mayor la presencia de mahometanos. El nuevo obispo de Cartagena, el extremeño Arias González Gallego[92], nombrado en 1565, vio como el problema morisco, hasta entonces ajeno a su diócesis, se hacía presente con la inmigración de granadinos, hasta el punto que se vio en la necesidad de trazar un plan pastoral para intentar resolverlo[93].

Comparación de las Ordenaciones[94]

RAMÍREZ DE HARO	ESTEBAN DE ALMEIDA[95]	TOMÁS DASSIO
A. Instrucción para los nuevamente convertidos		
La horden e instrución que mandamos guardar y tengan los nuevamente convertidos de moros es la siguiente		
Nacimiento, bautismo, e instrucción de los niños		
[1] Primeramente que qualsevol dona que parirà sia obligada, ella o son marit, o la madrina que la llevarà, lo mateix dia manifestar-ho al curat, y dins huyt dies après fer la batejar, sots pena de un ducat, si ja noy agües necessitat; que, en tal cas, se bateje sens esperar lo dit temps. Y	[1] Primeramente. Que toda muger que pariere sea obligada, ella e su marido o la madrina, el mesmo día que pariere, manifestarlo al cura, e que, dentro en ocho días bautizen a la criatura e antes en qualquier tiempo aviendo necesidad para ello y estando en peligro de muerte,	[1] Primeramente que toda muger que pariere sea obligada ella o su marido o la madrina, el mismo día que pariere, a manifestarlo al cura. Y que dentro de ocho días baptiçen la criatura, y antes o en cualquier tiempo habiendo neçessidad para ello o estando en peligro de muerte

92. Se le menciona también como Gonzalo Arias Gallego; Vid. P. Díaz Cassou, *op. cit.*, p. 95.

93. Así, en una carta al rey de 30-XI-1572, escribió: "[…] me a parecido advertir que en esta ciudad de Murcia y en su huerta, torres y casas que en ella están y en los lugares circunvezinos, ay muchos de los ynfieles mahométicos del reino de Granada y sus Alpuxarras, así de los que vuestra magestad perdonó y embió a Castilla, muchos de los quales se an venido a esta tierra, como de los que se quedaron rebeldes en las Alpuxarras de la sierra, haziendo danno en los chriptianos. Muchos de los quales se an venido a esta tierra con disimulación. Y de los unos y de los otros, sin los que son esclavos, ay grande número. Y también se dize que muchos dellos se an pasado al reino de Valencia, donde ay aquella numerosa caterva de ynfieles mahometanos, de que yo advertí en días pasados. Y así se puede dezir que los desta tierra tenemos los enemigos en casa. Y dícese que son tantos que a querese levantar, con favor que les venga de la mar o de los moros de Valencia, en los quales tengo menos confiança que de los de las Alpuxarras, nos pueden en esta tierra poner en muy gran trabajo". Don Gonzalo proponía ponerlos a 40 leguas del mar y del reino de Valencia, aunque los vecinos de Murcia protestarán, "a que les sirven en sus haciendas y cría de seda, con sólo darles de comer"; recogido por Luis Lisón Hernández, «Mito y realidad en la expulsión de los mudéjares murcianos del Valle de Ricote», *Áreas. Revista de ciencias sociales*, 14, 1992, p. 145.

94. En la transcripción del texto de la Instrucciones de Almeida, sigo el método común entre los historiadores para facilitar su lectura.

95. "Yo, Alonso Sánchez, notario apostólico por las abtoridades apostólicas y real, del abdienza episcopal de Cartajena, hago fe quel muy ilustre y reverendísimo señor don Esteban de Almeida,

que les madrines quant llevaran alguna criatura, no facen **ninguna cerimònia morisca**, sols la matexa pena, y de presó.	sin esperar el dicho tiempo de los ocho días. Y que en el parto de la criatura no hagan ningunas ciremonias **ni a la tal criatura se le hagan estrellas en la frente** ni otra ceremonia morisca. Y así lo guarden y cumplan, so pena de un ducado y de ser presos.	sin esperar el dicho tiempo de los ocho días, y que en el parto de la criatura no se hagan ningunas ceremonias, ni a la tal criatura se le hagan estrellas en la frente ni otras çeremonias moriscas, y ansi lo cumplan y guarden so pena de un ducado y de ser pressos.
[2] Ítem que ningú que sia estat alfaquí no puga visitar a d'alguna parida, ans ni après que haurà parit, si no que li fos muller, o germana, o altra persona molt conjuncta; y, en tal cas, no puga dir ni fer les paraules, oracions, ni cerimònies que usaven en temps que eren moros, sot pena de un ducat.	[2] Iten. Que ninguno que aya sido alfaquí no pueda visitar a muger que quisiere parir o oviere parido, antes ni después, si la tal parida no fuere su parienta allegada, con que no pueda dezir ni las palabras, oraciones ni cerimonias que usavan en tiempo de moros, so pena de un ducado.	[2] Ítem, que ninguno que haya sido alphaquí pueda visitar a muger que quiera parir o huviere parido antes ni después, si la tal parida no fuese su parienta allegada, con que no pueda dezir ni hazer las palabras, orationes ni çeremonias que usavan del tiempo de moros, so pena de un ducado.
[3] Ítem que per quant poria esser que entre los dits novament convertits agües algú que no fos batejat, axi del temps de la general conversió, com per esser nat après y a causa de no haver hi agut capella, manem que, sots pena de presó a àrbitre del Ordinari, y de **vint y cinch ducats**, tots los que seran en edat de discreció, y no batejats se facen batejar dins huyt dies, /140/ y los pares y mares dels tals no batejats, dins huyt dies après publicació dels presents, en cascun loch respective de aquells, los facen batejar sots la mateixa pena.	[3] Iten. Por quanto podría ser, lo que Dios no aya permitido, que obiese alguno que no fuese bautizado o a el tiempo de su conversión general o después acá, por no aber capellán, mandamos y hordenamos que todos aquellos que serán [en] edad de discreción que conoscieren no ser baptizados se hagan bautizar dentro de ocho días después de la publicación desta, e que los padres e madres de los tales no baptizados los hagan bautizar dentro en el dicho tiempo, so pena de ser presos gravemente y de **veinte ducados**.	[3] Ítem, por quanto podría ser, lo que Dios no haya permitido, que huviese alguno que no fuese baptizado o al tiempo de su conversión general o después acá por no haver clérigo, mandamos y ordenamos que todos aquellos que serán de edad de discreçion, que conoscieren no ser baptizados, se hagan baptizar dentro de ocho días después de la publicación desta, y que los padres o madres de los tales no baptizados los hagan baptizar dentro del dicho tiempo so pena de ser presos gravemente y de veinte ducados.

obispo que fue deste obispado de Cartajena, de buena memoria, en el año de mil quinientos e cinquenta y cino, por ante mí, como notario, visitó por su propia persona las cibdades, villa e lugares del distrito que este obispado de Cartajena tiene en el Reino de Valençia y las iglesias y hermitas y ospitales y cofradías y lugares píos, y castigó e cogió los pecados públicos, y hizo las otras cosas necesarias a la visitas, así de los cristianos viejos como de los nuevamente convertidos de moros. Y en la dichas visita, enseñó e hizo e proveyó ante mí hacer esta horden, aciones que le pareció ser muy necesarias e convientes a la reformación e intrucción de los dichos nuevamente convertidos. E las dexó en cada lugar de los dichos nuevamente conbertidos, del registro de las quales, de pedimiento de los ilustres señores deán y cabildo desta santa iglesia de Cartajena hizo sacar una copia que es del tenor siguiente".

[4] Ítem que ningú puga posar a sos fils nom de moro, sots pena de un ducat; ni nomenar a altre en lo primer nom de moro, sinó de chrestia, sots pena de sis diners. E que los pares y mares treballen a sos fills, quant seran de poca edat de parlar-los en lengua valenciana, per que quant sien grans pugen dexar la algaravia mes fàcilment.	[4] Iten. Que ninguno pueda poner nombre de moro a su hijo ni hija, so pena de un ducado, ni nombrallo por otro nombre morisco si no fuere por el que se le pusiere en la pila, que sea de cristiano, so pena de seis dineros por cada vez que lo contrario hiziere.	[4] Ítem, que ninguno pueda poner nombre de moro a su hijo ni hija so pena de un ducado, ni nombrarlos por otro nombre morisco, si no fuere por el que se les pusiere en la pila que sea propio, so pena de **seis** dineros por cada vez que lo contrario hizieran.
[5] Ítem que tots los pares y mares y curadors hajen de enviar sos fills majors y menors, e filles menors de deu anys, los dies de diumenges, après dinar, a la iglesia, pera que lo curat intrueixca en la doctrina chrestiana, sots pena de sis diners; y açò quant oyran tocar la campana, y en lo ínterim que no haurà campana amonestats per lo curat.	[5] Iten. Que todos los padres e madres enbíen sus hijos e hijas menores de diez años a la iglesia, para que el cura les aveze la dottrina cristiana quando oyeren tocar la campana de la dicha doctrina, so pena de seis dineros por cada vez que lo dexaren de hazer.	[5] Ítem, que todos los padres y madres embien sus hijos y hijas menores de diez anyos a la iglesia para que el cura les enseñe la doctrina christiana quando oyeren tocar la campana de la dicha doctrina, so pena de seis dineros cada vez que lo deixaren de hazer.
	Celebración de las fiestas	
[6] Ítem que en los dies de les infrascriptes festes, cada hu dels que tendran mes de set anys sia obligat anar a sa parrochia e oyr missa, e lo que faltarà sia executat per lo alguacir que serà deputat en sis diners per cada volta, salvo si no tinguessen algun empediment. E quant tocarà la campana de llevar a Deu, o de la oració del vespre tots se hajen de agenollar, sots la matexa pena de sis diners.	[6] Iten. Que todos los días de fiestas que manda guardar la Santa Madre Iglesia. **Conviene a saver, domingos, pasquas, fiestas principales, como de Apóstoles e todas los demás que el cura les nombrare**, sean obligados de oír misa en su parroquia, so pena de seis dineros por cada vez que faltare cada uno no teniendo justo impedimento.	[6] Ítem, que todos los días de fiesta que manda guardar la Sancta Madre Yglesia, conviene a saber los domingos, pascuas, fiestas principales como de apóstoles y todas las demás que el cura les mandare, sean obligados a hoír misa en su parrochia so pena de seis dineros cada vez que lo deixaren de hazer y faltaren no tiniendo justo impedimento.
	[7] Iten. Que quando tocaren la campana de la horación, así a la misa mayor como a la oración de la noche, que todos se hinquen de rodillas y se quiten las caperuças, so pena de seis dineros a cada uno que lo contrario hiziere.	[7] Ítem, que quando tocaren la campana de la oratión, ansi a la misa mayor como a la oratión de la noche, que todos se hinquen de rodillas y se quiten las caperuças so pena de seis dineros a cada uno que lo contrario hiziere.
	Confesión	
[8] Ítem que cada hu dels novament convertits, axi homens com dones maiors, les dones de dotze anys, los homens de catorze, en lo temps de la Quaresma, sien obligats, una volta	[8] Iten. Que cada uno de los dichos nuevamente convertidos, así hombres como mugeres, se confiesen una vez en el año. Por lo menos en el tiempo de la santa quaresma, so pena	[8] Ítem, que cada uno de los nuevamente convertidos ansí hombres como mugeres se confiesen una vez en el anyo por lo menos en el tiempo de la quaresma sancta so pena que el que

almenys en l'any, confesarse sos peccats, sots pena de deu sous.	que **el que pasare del día de Resureción** sin confesar pague de pena dos sueldos **para la fábrica de la iglesia**.	pasare del día de pascua de resurectión sin se confesar pague de pena dos sueldos para la fábrica de la iglesia, **y si pasa de la doménica in albis veinte sueldos si es cabeça de casa y si no lo es pague diez sueldos**
[9] Ítem que qualsevol que estarà malalt, de malaltia que estiga en lo lit, sia obligat ell, o pare o mare de aquell, o les persones que estaran en tal casa, dins un dia, fer ho saber al curat, per quel puga veure e confessar y exortarlo. Y si estarà en perill, ajudar-li a ben morir com a catolich christia, sots pena de un ducat. E que lo òlim alfaquí, no puga visitar als malalts estant in articulo mortis, ni ninguna persona sia çosada de llavar algú cos mort al modo morisch, ni soterrar-lo ab cerimònia morisca, ni puga escriure nomines ni oracions algunes morisques pera malats ni altres persones, sots la matexa pena.	[9] Iten. Que qualquiera que estuviere enfermo en la cama sea obligado él o su padre e madre o las personas que en la tal casa estovieren, dentro de un día natural, de hazerlo saber al cura, para que le visiten e confiesen. E si estuviere en peligro [de muerte], le ayude a bien morir, como católico cristiano, so pena de un ducado. E que ninguno que aya sido alfaquí vaya a bisitar a ningún enfermo, o a lo menos estando en el artículo de la muerte. E ansí mismo ninguno sea osado de llevar ningún difunto a soterrar a el modo morisco, ni lo entierren con cirimonia morisca, ni el tal alfaquí ni otras personas puedan escrebir ni dar ningunas oraciones moriscas, so la dicha pena de un ducado.	[9] Ítem, que qualquiera que tuviere enfermo en la casa, sea obligado él o su padre o madre o las personas que en tal casa estuvieren dentro de un día natural [a] dar aviso al cura para que le confiese y visite, y si estuviese en peligro de muerte, le ayunde a bien morir como a cathólico christiano so pena de un ducado, y que ninguno que haya sido alphaquí vaya a visitar ningún enfermo, a lo menos estando en el artículo de la muerte, y ansí mismo que ninguno sea osarlo llevar difunto alguno a enterrar al modo morisco ni se entierren con ceremonias moriscas ni el tal alphaquí ni otras personas puedan scrivir ni dar ningunas orationes moriscas so la dicha pena de un ducado.
	Oraciones	
[10] Ítem que, de ací avant, ningú sia çosat de dir oracions ordenades en temps que eren moros, y que per ara aprenguen lo Pater Noster, y la Ave Maria, lo Credo, y la Salve Regina, e altres coses contengudes en la doctrina christiana, per als dits novament convertits novament feta.	[10] Iten. Que, de aquí adelante, no sea osado ninguno de dezir oraçiones de tiempo de moros, si no fuera el Pater Noster, y Ave María, y Credo, y Salve Regina, y el que lo susodicho no supiere lo deprienda lo más en brebe que pueda.	[10] Ítem, que de aquí adelante ninguno sea osado de desir orationes de tiempo de moros si no fuere el Pater Noster, Ave María, Credo y Salve Regina, y el que lo susodicho no supiere lo deprenda lo mas presto que pudiere.
	Ayunos	
[11] Ítem que quant dejunen en la Quaresma, o altres vigílies o dejunis manats per Sancta Mare Sglesia, que menjen a mig jorn segons ordre de Christians, y no passent tot lo dia sens menjar segons feyen en temps que eren moros; y que en dia de tal dijuni no puguen menjar carn, sino viandes de quaresma, excepto dones prenyades e les que crien,	[11] Iten. Que quando ayunaren la Quaresma y otras vigilias hordenadas por la Santa Madre Iglesia, coman a la hora que los cristianos suelen quando ayunan, y no pasen todo el día sin comer, según hazían en tiempo de moros, so pena de un ducado. Y que el día de tal ayuno, no coman carne si no fuere cosas de quaresma, ecepto las mugeres pre-	[11] Ítem, que quando ayunaren la Quaresma o otras vigilias ordenadas por [la] Sancta Madre Yglesia, coman a las horas que los christianos comen y suelen comer quando ayunan y no pasen todo el día sin comer según hazían en tiempo de moros, so pena de un ducado. Y que el día de tal ayuno no coman carne si no fueren cosas de Quaresma,

malalts y vells; y açò ab licencia del vicari o curat. Y per que venent novament a la fe christiana y nols sia fatiga, los donen licencia que en un dia de dejuni manat per Santa Mare Esglesia que puguen menjar ous, formatge, llet, quallada, y mantega.	ñadas y que criaren, o las personas que estuvieren enfermas, y los más que el vicario o cura diere licençia para ello, so pena de un sueldo.	excepto las mugeres prenyadas o que criaren, y las personas questuvieren enfermas, y los demás que el cura o vicario diere liçençia para ello, so pena de un sueldo y otras arbitrarias.
[12] Ítem que lo carnicer de la carn que matarà en la Quaresma, y altres dejunis, per als dits malalts, no puga donar carn a ningú sens licencia del dit rector o curat en escrits, sots pena de cinch sous per cada volta; y que no puguen matar al alquible, ni **atravessat** segons la cerimònia morisca, ni en les Pasques que acostumavent matar. No matent les aldees, y si volen matar carn pera cecina, la maten en qualsevol altre temps del any, y que la hajen de matar publicament, sots pena de un ducat.	[12] Iten. Que el carnicero que cortare la carne, que en quaresma no la pueda dar a persona ninguna, si no fuere con licencia del cura, so pena de çinco sueldos por cada vez que la diere. E que, demás desto, el dicho carnicero no mate ninguna res al alquibla, **ni atravesada de oreja a oreja** ni otra ninguna cirimonia de moros. Ni en las Pasquas mate carne. Y si quieren hazer ceçina, sea fuera de las dichas Pasquas y de la Quaresma. Y públicamente mate la dicha carne, so pena de un ducado.	[12] Ítem, que el carnicero que cortare la carne en Quaresma no la pueda dar a persona alguna si no fuere con liçençia del cura so pena de çinco sueldos por cada vez que la diere. Y que además desto, el dicho carnicero no pueda matar ninguna res al alquibla ni atraversarla de oreja a oreja ni con otra çeremonia de moros, ni en las Pascuas maten carne. Y si quieren hazer çeçina sea fuera de las dichas Pascuas y de la Quaresma, y públicamente maten la dicha carne so pena de un ducado.
[13] Ítem que ningú no puga dejunar lo Ramada, ni les Pasques que dejunavent en temps que eren moros, ni fer la çala en publich, ni en secret, ni circuncidir a sos fills, perquè açò es apostatar de la fe, y d'estes semblant coses que son contra la fe christiana seran greument castigats.	[13] Iten. Que ninguno guarde el ayuno del Ramadán, ni las Pasquas que en tiempo de moros se solían guardar, ni hagan la çala en público ni en secreto, ni circunciden sus hijos, ni hagan otras cosas semejantes a estas, porque sería apostatar de la fe y derechamente ir contra nuestra religión cristiana, con apercibimiento que los que las tales cosas hizieren o aconsejaren o consintieren que serán gravísimamente castigados, ansí en las personas como en las haziendas.	[13] Ítem, que ninguno guarde el ayuno del rabadán ni las Pascuas que en tiempos de moros se solían guardar, ni hagan la çalla en público ni en secreto, ni çircunçionen sus hijos ni hagan otras cosas semejantes a estas, porque sería apostatar de nuestra sancta Religión christiana, con aperçibimiento que los que tales cosas hiçieren o consejaren o consintieren serán gravísimamente castigados ansí en las personas como en las haziendas.
	Matrimonio	
[14] Ítem que los dits novament convertits sien tenguts de solennizar los matrimonis quès faran o esposalles en faz de Sancta Mare Esglesia sense fer hi alguna cerimònia morisca; y que sien obligats, dins sis mesos après de esser esposats oyr la missa nupcial, sino per algun just impediment, ab licencia del curat, sots pena de un ducat. Y que los que eren alfaquins no	[14] Iten. Que los nuevamente convertidos sean obligados de solenizar sus matrimonios e desposorios en faz de la Santa Madre Iglesia, sin que en ellos intervenga ninguna cirimonia morisca ni otra cosa que sea del Alcorán o seta de Mahoma. **E que dentro de seis meses después que fueren desposados sean obligados de oír la misa nupcial, so pena de un ducado.**	[14] Ítem, que los nuevamente convertidos sean obligados a solemnizar sus matrimonios y desposorios en faz de la Sancta Madre Yglesia, sin que en ello entrevenga ninguna çeremonia morisca ni otra cosa que sea del Alcorán ni seta de Mahoma. Y los que an sido alphaquíes ni puedan en los matrimonios accidiarlos ni hazer otras çeremonias so pena de un ducado.

puguen en los matrimonis fer acidrado, ni altres cerimònies, sots la matexa pena.	Y los que an sido alfaquís no puedan en los matrimonios hazer açiderdo, ni hazer otras cerimonias moriscas, so pena de un ducado.	
	Señales	
[15] Ítem que les dones nos puguen fer senyals en ses persones dels que usaven en temps que eren moros, ni permeten en ninguna manera que sos fills e filles se alquenen, perquè, si algú serà trobat fer lo contrari, serà executat en pena de sis ducats, y ultra greument castigat. [...][96]	[15] Iten. Que las mugeres no puedan ser señaladas de ningunas señales del tiempo que heran moras, ni permitan en ninguna manera que sus hijos ni hijas se alheñen, porque, si alguno hiziere lo contrario, será executado en pena de **tres** ducados, e más grabemente castigado.	[15] Ítem, que las mugeres no puedan ser senyaladas de ningunas senyales del tiempo de moros, ni permitan que en ninguna manera sus hijos ni hijas se alhemjen, porque si alguno hiziere lo contrario será executado en pena de tres ducados y más gravemente castigados.
	Otras prohibiciones	
[16] Ítem que ningú novament convertit puga tenir en sa casa en son servici ningú chic christia vell, que no excedeixca quinze anys sots pena de sis ducats.	[16] Iten. Que ninguno nuevamente convertido pueda tener en su casa en su serviçio ningún muchacho que sea cristiano viejo que no exceda de quinze años, so pena de seis ducados.	[16] Ítem, que ningún nuevamente convertido pueda tener en su casa en su servicio ningún mochacho christiano viejo que exceda de quinze anyos so pena de seis ducados.
[17] Ítem que si algú christia vell, o altre novament convertit, injuriosament dirà a altre «perro» que cayga en pena de un ducat.	[17] Iten. Que si algún cristiano viejo, o qualquiera otro nuevamente conbertido, dixere injuriosamente a otro perro o otra palabra desta manera, que incurra en pena de un ducado.	[17] Ítem, que si algún christiano viejo o otro qualquier nuevamente convertido dixere injuriosamente a otro «perro» o otra palabra desta manera, que incurra en pena de un ducado.
[18] Ítem que ningú puga a altre exhigir, ni altre prestar, jurament de moro per ninguna causa, y que per lo semblant ningú puga jurar per lo nom de Mahoma y per lo Alquible, ni lo Ramada, sots pena de deu sous per cada volta que contravendra.	[18] Iten. Que ninguno pueda jurar juramento de moro, ni pedir que otros juren por ninguna cabsa. E por lo semejante, ninguno otro pueda jurar por el nombre de Mahoma ni del Ramadán, ni del Alquibla, so pena de diez sueldos per cada vez a cada uno que lo contrario hiziere.	[18] Ítem, que ninguno pueda jurar juramento de moro ni pedir que otros juren por ninguna causa, y por lo semejante ningún otro pueda jurar por el nombre de Mahoma ni del rabadán ni de la alquibla so pena de diez sueldos por cada vez a cada huno que lo contrario hiçiere.
	Conclusión	
[19] Finalment que, de ací avant, los dits novament convertits, axi homens com dones, se abstinguent de totes cerimònies morisques, y en tota cosa se hajen	[19] Finalmente que, de aquí adelante, los dichos nuevamente convertidos, así hombres como mugeres, se abstengan de todas las cerimonias	[19][97] Finalmente, que de aquí adelante los dichos nuevamente convertidos, ansí hombres como mugeres, se abstengan de todas las çeremonias moriscas y en to-

96. 15 b.

97. J.B. Vilar Ramírez, *op. cit.*, reunía en un solo artículo los números divididos aquí en 18 y 19, como hace Almeida. Lo tratamos como nuevo apartado al comenzar con el término «finalmente».

de conformar ab la pratica de Sancta Mare Sglesia.	moriscas, y en todas las cosas se hayan de conformar con la plática y horden de la Santa Madre Iglesia.	das las cosas se hayan de conformar con la práctica y orden de la Sancta Madre Yglesia.
[20] E si sobre algun capitol dels sobretits hi haurà algun dubte, que lo curat del lloch lo puga interpretar en absència del Ordinari.	[20] Iten. Que si sobre lo contenido en estos capítulos sobre qualquier cosa dello obiere alguna duda, se ocurra sobre ello al cura para que él se lo pueda declarar esto en absencia nuestra o de nuestros oficiales.	[20] Ítem, que si sobre lo contenido, en estos capítulos sobre qualquier cosa dellos huviere alguna duda, se acuda sobre ello al cura para que él solo declare esto en ausencia de nuestros ofiçiales.
[21] E per quant poch aprofitaria fer ordinacions si los que contravenien no fossen executats, per ço ses ordenat que de /143/ les sobredites penes sen fassen tres parts: la una pera la fabrica, l'altra per al alguacir, y l'altra per al acusador. Y que la part que cabra a la fabrica sia continuada en un libre, perquè millor se puga donar raho del que serà tret de dites penes, ys puga fer lo que serà mes necessari pera dites sglesies.	[21] Porque poco aprovecharían estas hordenanças si no fuesen esecutadas en los que fueren contra ellas, hordenamos y mandamos que de las sobredichas penas se hagan tres partes: la una para la fábrica de la iglesia, y la otra para el alguacil, y la tercera para el acusador. E si no oviere acusador, se dividan en dos partes: la mitad para la fábrica de la iglesia, la otra mitad para el alguacil. Y la parte de la fábrica se escriba en un libro para que se dé razón quando nuestro visitador y comisario viniere a visitar e tomar quenta de las cosas de la iglesia, y se gasten en las cosas que le pareciere que son necesarias a el culto divino, a su disposición, las quales penas reçiba el fabriquero o mayordomo de la iglesia.	[21] Y porque poco aprovecharían estas ordinaciones si no fuesen executadas, al que fuere contra ellas ordenamos y mandamos que de las sobredichas penas se agan tres partes: la una para la fábrica de la iglesia, y la otra para el alguazil y la tercera para el acusador. Y si no huviera acusador se dividan en dos partes, la metad para el alguazil y la otra metad para la fábrica de la iglesia. Y la parte de la iglesia se scriva en un libro para que se dé razón quando nuestro visitador y comisario viniere a visitar y tomar quenta de las cosas de la iglesia, y se gasten en las cosas que le paresçiere que son más necessarias al culto divino a su discreción, las quales penas rescibiera el fabriquero y mayordomo de la iglesia.
B. Instrucciones para los párrocos		
[20] Ítem que los dits rectors o curats sien tenguts y obligats tres voltes l'any, ço es, en gener, abril y octubre, los primers diumenges, o segons, cada mes quant lo poble serà ajustat, publicar les ordinacions als novament convertits en la sglesia, sots pena de un ducat per cada volta que nou faran	[1] Iten. Que el cura sea obligado en tres fiestas principales del año, como serán Pascuas de Resureción y el día de la Asunción de nuestra Señora, y el día de la natividad de nuestro Redentor, de leer públicamente estas ordenaçiones a los dichos nuevamente convertidos en su iglesia al tiempo del ofertorio para que todos lo oyan, y se acuerden lo que son obligados a hazer, y ninguno pretenda inorançia, so pena que el dicho cura pague seis ducados por cada vez que lo dexare de hazer para la fábrica de la dicha iglesia.	[1] Ítem, que el cura sea obligado en tres fiestas principales del anyo, como serán: Pascua de Resurectión y día de la Asuptión de nuestra Señora y día de la natividad de nuestro Redemptor, [de] leer públicamente estas ordinaciones a los dichos nuevamente convertidos en su iglesia, al tiempo del ofertorio, para que todos las oyan y se aquerden de lo que son obligados a hazer, y ninguno pretienda ignorançia, so pena que el dicho cura pague seis ducados por cada vez que lo deixare de hazer para la fábrica de la iglesia.

	[2] Y mandamos que estas dichas hordenaçiones queden en poder del dicho cura, firmadas de nuestro nombre e de Alonso Sánchez, notario de nuestra abdiençia, y si dellas quisieren traslado los dichos nuevamente conbertidos, mandamos al dicho cura se lo dé en lenguaje valençiano o como están, de la manera que ellos mejor pudieren entender. E ansí mesmo le mandamos al dicho cura, que es o fuere, que muestre estas ordenaciones a nuestros visitadores e ofiçiales todas las vezes que vinieren a visitar.	[2] Ítem, mandamos que estas dichas ordinaciones queden en poder del dicho cura firmadas del nuestro nombre y del notario de nuestra audiençia. Y si dellas quisieren traslado los dichos nueuamente conuertidos, mandamos al dicho cura se lo de en lengua valençiana, o de la manera questan, o de la manera que ellos mejor lo puedan entender. Y ansimismo le mandamos al dicho cura que es o fuere, que muestre estas ordinaciones a nuestros visitadores o ofiçiales todas las vezes que vinieren a visitar en este nuestro districto.
	[3] Ítem, mandamos que todos los que tovieren libros de Alcorán y seta de Mahoma, y de otras çiremonias moriscas, los esiban e traigan ante nos o ante nuestro provisor so pena que serán castigados.	[3] Ítem, mandamos que todos los que tuvieren libros de Alcorán o secta de Mahoma, o de otras çeremonias moriscas, los lleven y traygan ante nos a nuestro provisor so pena que serán castigados.
	Iten. Amonestamos a todos los dichos nuevamente conbertidos que en el lenguaje, vestiduras e ábitos se conformen con los cristianos.	
[15 b] Y axi mateix que, a poch a poch se abstinguen de fer **vestidures** a la morisca y que deballen axi homens com dones en la vestir conformar-se ab los christians vells perquè entrells y los altres ny haja differencia en lo vestir, sots pena de perdre les dites vestidures.	Iten. Mandamos que de aquí adelante sus ropas y vestidos que hizieren los dichos nuevamente conbertidos sean a modo de cristianos viejos y no a la morisca como hasta aquí, so pena de quatro ducados para la fábrica de la iglesia a cada uno que lo contrario hiziere. E so la misma pena mandamos que ningún sastre ni otra qualquier persona hagan ni corten ningunas ropas ni bestidos a los dichos nuevamente convertidos alguno otro sino conforme a ropas y vestidos de los cristianos viejos.	
	Publicaronse estos capítulos en la iglesia desta villa de Crebillén, estando todo el pueblo juntos en la misa mayor oy jueves a veinte y nueve días del mes de março de mill e quinientos e cinquenta y çinco años.	

[7] Ítem axi a causa del treball, com de les poques facultats de aquells, y lo molt que responen, que no sien obligats a guardar entre l'any sino les festes següents, ço es: tots los diumenges del any, e les festes principals com es lo dia de Nadal, Circumcisió, lo dia de Pentecostes, lo dia del Corpus, sant Joan Baptiste, la Assumpsio de Nostra Senyora y lo dia de tots los Sants. Y en totes les altres festes de guardar, los que hauran hoyda missa puguen treballar sens encórrer en pena alguna. Y que puix los lleven moltes festes, es raho que guarden les desús dites, de modo que, si algú serà trobat fer faena en algun dia de diumenge, o en alguna de les dites festes colents, sia executat per lo dit alguacir en un real, si no tenint molta necessitat ab licencia del curat.		[4] Ítem, el muy reverendo y muy magnifico señor, el doctor Melchior Punter, vicario general y ofiçial en este obispado de Origuela, anyadiendo a las dichas constituçiones, provehe y manda que ninguna persona, ansi de christianos viejos como de nuevos convertidos, albarden ningunas bestias ni entren ni salgan cargados en día de domingo o fiesta de guardar, si no fuere para traher provisiones neçesarias para vender aquel día, como es cosas de comer, ni hazer otra obra servil ni trabajar de manera que quebrante la fiesta, so pena de quatro sueldos aplicados el un tercio a la fábrica de la iglesia, el otro a los pobres del lugar y el otro al accusador y ministros exequtores.
		[5] Ítem, provehe y manda que qualesquier personas, ansi de christianos viejos como de christianos nuevos convertidos que estuvieren desposados por palabras de presente dentro de treinta días, sean obligados a resçebir las benedictiones nubtiales so pena de un ducado, la terçera parte para el alguazil y las dos para la fábrica de la iglesia.
Horden para el cura y rector de los nuevamente conbertidos		
	Horden que mandamos tengan el cura e rector de la iglesia desta villa de Crebillén con los nuevamente conbertidos de moros	
[16] Ítem que per administrar qualsevol sagrament no puguen pendre cosa alguna, ni altre interès algú dels novament convertits, sots pena de deu livres; perquè gratis se han de administrar los sagraments, y perquè no creguen los nous convertits que per ambició, o que per no pagar differeix quen de no rebre lo sagrament.	[3] Primeramente, mandamos que el dicho cura no pueda recibir ni tomar interés alguno de los dichos nuevamente convertidos de moros por el administrar qualesquier sacramentos, so pena de diez libras aplicadas para la fábrica de la iglesia desta dicha villa irremisibles, porque para eso reziben el salario que se les da para que gra-	

	tis se los administren, porque los dichos rezién convertidos no crean que por ambizión y porque también por no los pagar dexen de rezibir los dichos sacramentos.	
[14] Ítem que per ara los dits rectors y curats no administren lo sanct sagrament de la Eucharistia als novament convertits, fins sien ben instruïts en la Sancta Fe Catholica. Emperò, a tots que tendran anys de discreció, si mostraran ver penitents, administraran lo sagrament de Penitencia. Y en la penitencia quels daran usaran de molta discreció ab ells, de manera que sia, per ara al principi, tan laugera que sia ver semblant la compliran, com fer los dir un Pater Noster y una Ave Maria allí encontinent, o nomenar sols lo nom de Jesús; açò tot se dexa a la discreció del curat. Y en respecte de la extrema unctio, si la demanaran, si semblarà al curat què ver penitent, luy puga administrar.	[4] Iten. Que el dicho cura administre el sacramento de la penitenzia a todos los que tuvieren años de discreción y las penitencias que les impusieren por sus pecados se les pongan con mucho tiempo, de manera que por el prinçipio sea tan ligera que les parezca que la cumplirán, y lo principal que trabajare el dicho cura será que las penitencias las cumplan luego donde él lo pueda ver y algunas veces bastará que por penitencia digan el nombre de Jesuchristo. Todo esto se dexa a la discreción del dicho cura, teniendo respeto de la calidad del penitente e de sus pecados.	
	[5] Iten. En lo que toca al sacramento y administración del quando confesare a algunos enfermos, les amoneste si lo piden y si le pareciere al cura que lo piden con devoción, y que es verdadero penitente y mostrará señales dello, se la pueda administrar.	
	[6] Iten. En quanto al sacramento de la Euquarestía, paresce que no se deve administrar a los dichos nuevamente conbertidos, hasta que sean bien instruidos en las cosas de nuestra fe, e lo pidan con muchas señales de cristianos. Y entonces se guarde la disposición del derecho quanto a la edad y lo demás.	
[13] Ítem que si algú estarà malalt lo visiten encontinent e aconsolen axi en lo cors com en l'anima; y si conexen que esta en perill de morir, lo instrueix quen que muyra com a catholich chrestia.	[7] Iten. Que estando alguno enfermo, el cura lo visite lo más presto que pudiere y le aconseje, ansí en las cosas que tocaren al ánima y descargo della como las que tocaren a los cuer-	

	pos, acordándoles siempre que mueran como católicos cristianos en la fe de Jesucristo.	
[15] Ítem en respecte del soterrar per tocar les campanes y per los ciris y portar la creu y altres treballs del dit soterrar, nos puga pendre sino tres sous, y sis diners al que portarà la creu, açò si serà lo mort cap de casa y major de tres anys; y si seran menors de tres anys, un sou, y dos diners al que portarà la creu.	[8] Iten. Que el cura lleve por el trabajo que tuviere por soterrar los difuntos los derechos siguientes: que por tocar las campana y por los cirios y por llevar la Cruz y por los otros trabajos del dicho soterrar se paguen al cura tres sueldos y al que llevare la cruz se le pague seis dineros. Esto se entiende siendo muerto cabeça de casa e mayor de tres años. Y si fueren menores de tres años, pague un sueldo al cura y al que lleva la Cruz dos dineros ecepto si por devoción no le quisiere hacer alguna limosna al dicho cura.	
[6] Ítem per que dits curats millor puguen donar compte de les animes quels son acomanades, ses ordenat que cascun curat faça un libre en lo qual escriga totes les cases de sa parrochia y los dels habitants de cada casa. Y en lo dit libre, en altra part, escriga tots los noms y cognoms dels que batejarà y en quin dia, mes y any. Y en altra part del libre continuarà los noms dels que confessaran cada quaresma. Y en altra part del dit libre, los que morran en dita parrochia, escriga lo dia, mes y any. Y aquest libre sia quernat de quatre o cinch mans de paper, y què guarde en la caxa dels ornaments de la sglesia.	[9] Iten. Que porque el dicho cura pueda dar mejor quenta de las ánimas que le están encomendadas, mandamos y hordenamos que el cura haga un libro enquadernado de tres o quatro manos de papel. El qual compre el mayordomo de la iglesia y se lo entregue al dicho cura. En el qual libro se escriban todas las cosas de los dichos nuevamente convertidos y de sus parroquias y los nombres dellos que abitan en ellas. Y en otra parte del dicho libro los nombres y conombres de los que batizaran, y en qué día, mes e año. Y en otra parte del dicho libro los nombres de todos los confesados de cada quaresma y de los que quedaren por confesar. Y en otra parte de dicho libro, los que morirán en la dicha parroquia y en qué día, mes e año, e qué misas e oficios dexaron, so pena que si el dicho cura fuere remiso e si no lo compliere esecute el visitador en dos ducados irremisibles para la fábrica de la iglesia.	
[7] Ítem que lo sagrament del Sant Baptisme no l'administren en les cases dels novament con-	[10] Iten. Que el sacramento del Santo Bautismo se administre en la iglesia, y no en casa de	

vertits, sino que fassen portar la criatura a la yglesia, si ja no hagués molta necessitat; y que no y porten sino un compare y una comare iuxta forma del dret, y si poden esser christians vells los compares y comares prenguen aquells, sino dels novament convertits, y que sien obligats, en saber que es nada la criatura, de visitar-la, per que no estant bona no moris sens lo sagrament del baptisme, que es lo que tant importa. Y que per lo semblant sien obligats, dins huit dies après de ser nada la criatura, de batejar-la, sots pena de XX sous, sino que hagués necessitat de batejar-la abans. Y que ni per la capitta, ni per lo ciri, ni per qualsevol altra raho, no puguen pendre cosa alguna de interès, sots pena de cinch lliures, ab que los dits novament convertits sien obligats de portar candela y capitta.	los nuevamente convertidos, si no es gran necesidad. Y quand visto, el dicho cura guarde lo que está hordenado en las hordenaciones que se han dado para los dichos rezién convertidos, so pena de veinte sueldos. Y que no lleve el dicho cura por el dicho babtismo ni por la capita ni por el cirio ni por otra cosa del dicho sacramento dineros, ni otra cosa alguna, so pena de cinco libras para la fábrica de la dicha iglesia. Y los dichos nuevamente convertidos sean obligados de traer candela y capita a los dichos bautismos.	
[10] Ítem per quant la intenció dels commissaris e ordinari es paulatim portar-los a la verdadera conexença de la Sancta Fe Catholica, perquè no senten en açò fatiga alguna, considerada la poca facultat de aquells y los carrechs que paguen, y vistes la multitud de les festes que cahuen entre l'any, han ordenat que los dits novament convertits sols sien obligats a servar les festes Incncionades y contengudes en les preinsertes institucions fetes pera adaquelles, en la forma en aquelles contenguda.	[11] Iten. Que el dicho cura sea obligado de declarar las fiestas que la Iglesia manda guardar, y en la esecusión de la oservancia dellas se tenga respeto a la poca facultad de los dichos nuevamente convertidos, y a los muchos tributos que pagan. Porque si obiesen de guardar todas las fiestas que los cristianos viejos guardan, sería gran bexación y trabajo intolerable. Esto dexamos a la discreçión del cura o retor, atenta la calidad del tiempo de las tales fiestas cayeren.	
[9] Ítem que los dits rectors, curats, per obligació de la cura sien tinguts y obligats de celebrar missa en la sglesia parrochial, novament erigida, los diumenges y totes les dites festes colents per lo poble. Y que havent hi necessitat puguen dir altra missa los diumenges y festes en les sglesies annexes a les dites rectories. Y que per lo semblant dits rectors junctament ab los alguazirs tinguen carrech	[12] Iten. Que el cura sea obligado a dezir misa en la dicha iglesia a los dichos nuevamente convertidos, por lo menos todos los domingos e fiestas que la Iglesia Católica manda guardar conforme a la costumbre deste obispado de Cartagena. Y la misa se diga a la ora cómoda para que hombres e mugeres la vengan a oír.	

que los pastors de ganados vaien alguns dies en l'any a oyr missa y la doctrina christiana.		
[10] Ítem que los dits rectors y curats sien obligats cada diumenge en la trona, o al peu del altar, dir ab alta e intel·ligible veu a tots los parrochians lo Pater Noster, y Ave Maria, lo Credo, y la Salve Regina, y mostrar-los de senyar y los deu manaments, y la confessió general, segons esta especificitat en lo quernet per a d'aquelles fet, intitulat «Doctrina Christiana», sots pena de deu sous per cada volta que nou faran. E que per lo semblant sien obligats los diumenges notificar als dits novament convertits les festes que auran en la semana, que los dits novament convertits seran obligats a guardar, sots la matexa pena.	[13] Iten. Que todos los domingos el dicho cura sea obligado de dezir a los recién convertidos en parte que todos lo puedan oír el Pater Noster, y Ave María, y el Credo, y la Salve Regina **en romance**, e a mostrallos a santiguar e a persinar, e los mandamientos e la confesión general.	
[11] Ítem que los dits reptors sien obligats una volta a la semana, o almenys los diumenges, après dinar, de congregar los chics e chiques de sa parroquia y mostrar-los de senyar, y li Doctrina Christiana, segons se conte en les sobredites instructions dels novament convertits.	[14] Iten. Que el dicho cura sea obligado, así días de fiesta como de hazer hazienda, a ora de mediodía, de tañer la campana a la doctrina cristiana para que se ajunten los niños y muchachos, y allí les diga la doctrina christiana por la horden de la cartilla que le dexamos, haziéndosela cantar a los niños. Y sus padres e madres serán obligados a los enviar, oyendo la dicha campana, so pena por cada vez que faltare pague dos dineros de pena para el alguacil.	
	[15] Iten. Que los desposados, antes que se belen, sepan ellos y ellas el Pater noster y el Ave María y Credo y Salve Regina, e sinarse e santiguarse. E que, tocante lo susodicho no supieren, que el dicho cura no les vele ni les dé las bendiziones de la iglesia.	
[17] Ítem que los dits rectors sien obligats en les confesions de demanar si son batejats, y si diran que no, que secretament los batejen, ab aquella condició: si non fueris baptizatus, etc.	[16] Iten. Que el dicho cura, quando confesare alguno, le pregunte si está batizado. Y si confesare que no está batizado, secretamente, sin sentirlo alguno, babtize, pues que lo sabe	

	in foro penitençial. Y si por otra vía, fuera de confesión, lo supiere, lo batize públicamente.	
[6] Ítem que los dits alguazirs tinguen grandíssima vigilància en mirar que no circunciden los novament convertits a sos fills, y si de algú tendra noticia, ho hajen de manifestar dins deu dies als dits Reverendissims Inquisidors e Ordinari, axi lo pare y la mare com lo balber o aquell que haurà circuncidit, sots pena de deu ducats.	[17] Iten. Que si el dicho cura supiere fuera de confesión de alguno que sea circuncidado o apostatado de qualquier manera, haziendo la çala o ayunando el ayuno del Ramadán o otras cirimonias moriscas de la seta de Mahoma, que, dentro de ocho días después que a su notizia viniere, sea obligado el dicho cura de lo manifestar e hazer saber a nos o a nuestro provisor general, so pena de excomunión y de seis ducados para casar una huérfana de la mesma parrochia de los nuevamente convertidos.	
[24] E per que molt poc aprofitaria fer ordinacions si los que contravenien no fossen executats, ses ordenat que les penes de dits rectors o vicaris que contravendran, se appliquen la mitat per als ornaments de les sglesies dels novament corvertits, y l'altra mitat per al accusador.	[18] Iten. Hordenamos y mandamos que las penas aquí puestas, incurriendo en ellas el dicho cura, le sean egecutadas y se hagan tres partes: la una para la fábrica de la iglesia, y la otra para el alguazil, y la otra para el que lo acusare. O, si no obiere acusador, se diminuyan las dichas penas entre el alguacil y la fábrica, y la parte que se lleva la fábrica se escriba en el libro de la iglesia por la horden que está dada en los capítulos de los nuebamente conbertidos.	
	[19] E señalamos de salario al cura desta villa, por el trabajo de su oficio y por enseñar la doctrina cristiana, treinta y seis libras en cada un año. E mandamos se le paguen de los diezmos y premiçias que pagan los dichos nuevamente convertidos en cada un año a San Juan y a Nabidad. E suplicamos al señor duque de Maqueda, visorrey deste reino, señor desta villa, tengan por bien lo susodicho e manden a las personas que recaban sus rentas así lo cumplan e paguen.	
	[20] Fechos en la villa de Crevillén, a veinte e nueve días del	

	mes de março de mill e quinientos e cinquenta e çinco años.	
	[21] E otrosí, mandó su señoría que las dichas treinta y seis libras se paguen de todos los diezmos y rediezmos desta villa, e que en la paga dellos contribuyan todos los interesados, según lo que cada uno llevare de los dichos diezmos.	
[12] Ítem que los dits rectors sien obligats de mostrar de legir y escriure als fills dels novament convertits que volran apendre, sens interès algú.	[22] E otrosí, su señoría dixo que, porque los hijos de los dichos nuevamente convertidos sean enteramente enseñados y dottrinados, mandava e mandó que de aquí adelante, el cura desta villa tenga cuidado de llebezar a leer y escribir. Y por el trabajo que en esto terná el dicho cura, mandava e mandó a los jurados e vezinos desta villa que de los propios del concejo den y paguen al dicho cura ocho libras en cada un año. E que esto se lo paguen los dichos nuevamente conbertidos e que a el alguacil no le paguen otra cosa ninguna. Fecho en la villa de Crevillén, a veinte e nueve días del mes de março de mill e quinientos e cinquenta e çinco años.	
	Horden para el alguacil	
	El horden que mandamos tenga el alguacil que a de tener cargo de los nuevamente convertidos de moros es lo siguiente:	
	[1] Primeramente mandamos quel ofiçio del dicho alguazil sea que tenga un traslado de la dichas ordenaçiones por nos mandadas guardar a los nuevamente conbertidos, y esecutar en los que fueren inobedientes las penas allí contenidas.	[1] Primeramente que el ofiçio del dicho alguazil sea que tenga un traslado de las ordinaçiones por nos mandadas guardar a los nuevamente convertidos, y executar en los que fueren inobedientes las penas allí contenidas.
[4] Ítem que los dits alguazirs en los lochs no permeten axi en los matrimonis, com en soterrar los dits novament convertits, usos de cerimònies morisques.	[3] Iten. Que por la misma orden esecute a los que quebrantaren las fiestas. [4] Iten. Que los que no guardaren e observaren en los ma-	[2] Ítem, por la misma orden exequte a los que quebrantaran las fiestas y a los que no observaren ni guardaren en los matrimonios y en los enterramientos

Y que los que amonestats per dits alguazirs en les penes sobre açò posades en les ordinacions de la instructio de aquells.	trimonios y en los enterramientos lo que por las dichas ordenaçiones mandamos e husaren de algunas zirimonias moriscas, que el dicho alguazil los execute en las penas contenidas en los capítulos que sobre ello hablan.	lo que por las dichas ordinaçiones mandamos e husaren de algunas çeremonias moriscas, que el dicho alguazil los execute en las penas contenidas en los capítulos que sobre ello tratan.
[1] Primo que en los dies de diumenges y festes que los novament convertits seran obligats de guardar, segons que des /148 / sus es ordenat, los alguazirs los facen anar a missa, y que vajen per totes les cases al temps que tocaran a missa, fent los anar a la sglesia. Y que los que faltaran, no tenint just empediment, los executen segons esta ordenat en la instructio de aquells.	[2] Iten. Que al tiempo que se dixere la misa el dicho alguazil haga que todos los dichos nuevamente convertidos, así hombres como mugeres, vengan a oírla sin faltar ninguno. Y a los que no vinieren, no tiniendo justo impedimento, les esecute las penas contenidas en dichas ordinaçiones.	[3] Ítem, que al tiempo que se dixere la misa, el dicho alguazil haga que todos, ansí hombres como mugeres, vengan a oyrla sin faltar alguno. Y a los que no vinieren, no tiniendo justo impedimento, les execute las penas contenidas en dichas ordinaçiones.
[5] Ítem que los dits alguazirs no permeten als dits novament convertits fer la çala o dejunar la Ramada, o altres dejunis de moros. Y perquè açò es apostatar de la fe christiana, sien tenguts los dits alguazirs a manifestar-ho, dins deu dies als senyors Inquisidors del districte de Valencia, o al Ordinari.	[5] Iten. Mandamos que el dicho alguazil no permita ni consienta que los dichos nuevamente conbertidos, ni alguno dellos, hagan la çala ni ayunen el ramadán ni otros ayunos de moros, ni çercunçiden. E si lo contrario hizieren, que dentro de ocho días el dicho alguazil sea obligado a lo manifestar o dar notiçia a nos o nuestro provisor.	[4] Ítem, mandamos que el dicho alguazil no permita no consienta que los dichos nuevamente convertidos, ni alguno dellos, hagan la çalla ni ayunen el rabadán ni otros ayunos de moros, ni se çircunçiden. E si lo contrario hizieren, que dentro de ocho días el dicho alguazil sea obligado a lo manifestar o dar noticia a nos o nuestro provisor.
[7] Ítem que los dits alguazirs en les coses que veuran que los dits novament convertits contravendran a les dites ordinacions /149/ y executant los, perseveraran, per que ell hi proveixca, si donchs no fossen cosas de apostatar, com es circurcidir, o dejunar lo Ramada, o fer la çala; que en tal cas sien obligats a notificar ho als Reverendíssims Inquisidors e Ordinari.	[6] Iten. Que si el dicho alguazil biere que los dichos nuevamente conbertidos, siendo penados no quisieren hazer ni cumplir lo contenido en las dichas hordenaciones, y perseberaren en su inobedençia, que el dicho alguazil sea obligado a lo hazer saber a nos o al dicho nuestro provisor.	[5] Ítem, que si el dicho alguazil viere que los dichos nuevamente convertidos, siendo penados no quisieren hazer ni cumplir lo contenido en las dichas ordinaciones, y perseveraren en su inobedençia, que el dicho alguazil sea obligado a lo hazer saber a nos o nuestro provisor.
[8] Ítem que ultra les coses damunt ordenades per eser instruïts en la fe, y en les altres coses que seran necessaries per a viure com a bons christians, lo dit alguazir haja de fer lo que li dirà lo vicari o rector del loch, si ja no fos cosa apartada de la instructio de aquells.	[7] Iten. Que el dicho alguazil obedezca al cura en todo lo que le mandare para que los dichos nuevamente convertidos sean reformados en su bida y costumbres.	[6] Ítem, que el dicho alguazil obedesca al cura en todo lo que le mandare para que los nuevamente convertidos sean refrenados en su vida y costumbres.

[9] Finalment sien diligents los dits alguazirs en fer servar als dits novament convertits tot lo contengut en les preinsertes instructions pera adaquells fetes, sots les penes en aquelles contengudes y apposades. E perquè mes liberalment puguen exercir son offici, los fan familiars de la Sancta Inquisició y del Ordinari, perquè puguen alegarse de tots los privilegis quès alegen los familiars de la Sancta Inquisició en lo que tocarà en lo exercici del dit offici de alguazir, y en les causes criminals de aquells tan solament.	[8] Finalmente que el dicho alguazil sea diligente en usar bien su ofiçio y en que se guarden las dichas hordenaçiones, y en que se executen las dichas penas, no disimulando con nadie ni llevando dineros ni cohechando, so pena de privación y que será castigado al arbitrio del visitador y comisario. Y el dicho ofiçio haga y esecute de forma que no engendre escándalo, sino con toda discreción, porque los dichos nuevamente conbertidos entiendan que solamente se tienen respecto a la salvaçion de sus ánimas. Y mandamos para que el dicho alguazil vea como a de esecutar las dichos penas, tenga un traslado de las dichas hordenaçiones en su poder, e que las dichas penas se distribuyan y repartan por la forma y orden en ellas declaradas. Y encargamos en consçienza al dicho alguacil para que con toda fidelidad y dilizençia use el dicho cargo según dicho es, e no sea remiso ni negligente, porque nos emos de mandar se tenga cuenta con el prober como usa del dicho ofiçio y descarga nuestra consçienza. Y mandamos quel alguacil, demás de la parte que a de llevar de las penas que esecutare, se le dé de su serbizio que será señalado en cada un año en dos pagas, la mitad a San Juan e la otra mitad a Navidad, lo que mandamos se le pague de los diezmos e primiçias que pagan los dichos nuevamente convertidos, atento que el dicho alguacil se le inpone mucho trabajo, sin lo que las dichas hordenaçiones no podrían aver aquel servicio que se pretende, e que dicho salario se le dé para sus alimentos. E mandamos, en virtud de santa obidienza, e so pena de excomunión e por virtud de las provisiones que tenemos de su magestad el rey deste reino de Valenza sean pagados de los dichos diezmos e primizas.	[7] Ítem, finalmente que el dicho alguazil sea diligente en usar su ofiçio y en que se guarden las dichas ordinaçiones, y en que se executen las dichas penas, no disimulando con nadie ni llevando dineros ni cohecho, so pena de privación de ofiçio y que será /410/ castigado al arbitrio del visitador o comisario. Y el dicho ofiçio haga y execute de forma que no engendre scándalo, sino con toda discreçion, porque los dichos nuevamente convertidos entiendan que solamente se tienen respecto a la salvaçion de sus animas. Y mandamos que para que el dicho alguazil vea como a de executar las dichos penas, tenga un traslado de las dichas ordinaçiones en su poder, y que las dichas penas se distribuyan y repartan por la forma y orden en ellas declarada. Y encargamos la consçientia al dicho alguacil para que con toda fidelidad y diliçençia use el dicho cargo según dicho es, y no sea remisso ni negligente, porque nos hemos de mandar se tenga quenta como usa el dicho ofiçio y descargue nuestra consçientia. Y nombramos y senyalamos por alguazil y executor a vos Ausias Aznar, havitante de la villa de Aspe.

Resumen

Las *Ordinaciones* preparadas por el comisionado real Ramírez de Haro para la asimilación y adoctrinamiento de los moriscos valencianos en torno a 1540 siguieron vigentes hasta finales del siglo XVI. Así lo muestra el uso de estas ordenaciones (traducidas del valenciano al castellano) por Esteban de Almeida, obispo de Cartagena (1546-1563), en sus visitas pastorales a los pueblos de la gobernación de Orihuela, antes de la segregación de este territorio como nueva diócesis. El obispo de Orihuela, Tomás Dassio (1578-1585), se sirvió de esta traducción.

Palabras clave: Moriscos, asimilación, Inquisición, Ramírez de Haro, Esteban de Almeida, Tomás Dassio.

Abstract

The Ordinations, prepared by the royal commissioner Ramirez de Haro for the assimilation and indoctrination of the Valencian Moriscos around 1540 remained in force until the late sixteenth century. This is shown by the use of these ordinations (translated from Valencian to Castilian) by Esteban de Almeida, bishop of Cartagena (1546-1563), in his pastoral visits to the people of the new government of Orihuela, before the segregation of this territory as a new diocese. The Bishop of Orihuela, Tomas Dassio (1578-1585), used this translation.

Key words: Moriscos, assimilation, Inquisition, Ramirez de Haro, Esteban de Almeida, Tomas Dassio.

Monográfico

"La imagen del Musulmán en Europa"

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.05
Para citar este artículo:
Franco Llopis, Borja, «Presentación: La imagen del musulmán en Europa, nuevas aportaciones».
Sharq Al-Andalus, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.05

PRESENTACIÓN: LA IMAGEN DEL MUSULMÁN EN EUROPA, NUEVAS APORTACIONES

*Borja Franco Llopis**

Uno de los aspectos que más está interesando a la reciente historiografía es conocer cómo se gestó la imagen del islam en el mundo cristiano antes de la llegada del orientalismo[1]. Investigadores de diversas disciplinas han analizado, por una parte, qué mecanismos existieron para la estereotipación del "otro", fuera turco, musulmán del norte de África o cristiano nuevo de moro (morisco). Y, por otra, ver qué nos dice este proceso sobre los que la crearon (los ideólogos) y su público objetivo (la sociedad europea premoderna). Es decir, aquello que está interesando es conocer qué implicaciones políticas y religiosas estuvieron detrás de la creación de un "enemigo útil" (aliado en ciertos momentos concretos, como en la conquista de Túnez) y cómo fue esta ideología consumida y difundida por los perceptores de las obras comisionadas por el poder citado anteriormente, fuera a través de textos literarios o material gráfico.

Las principales conclusiones arrojan una multiplicidad de factores que condicionaron la creación de diversas imágenes no estáticas, sino multifacéticas y cambiantes. La ansiedad frente al enemigo, su conocimiento o las contradicciones que podría suponer que una vez el musulmán fuera aliado o vecino y otras antagonista y peligroso son aspectos que fueron matizando y permitiendo una mutabilidad de su imagen y percepción. Partiendo de esta diatriba, en el presente número monográfico se han recogido diversas aportaciones que lo que intentan es mostrar las particularidades de este proceso. En la selección de los temas y de los autores se ha procurado atender a criterios geográficos, disci-

* UNED, Madrid.

1. Dentro de esta corriente se encuentra la labor del grupo de investigación: HAR2016-80354-P: "Antes del orientalismo: Las imágenes del musulmán en la Península Ibérica (siglos XV-XVII) y sus conexiones mediterráneas" (IP: Borja Franco), compuesto por los profesores Luis Bernabé, José María Perceval, Iván Rega, Youssef El Alaoui, Laura Stagno, Ivana Capeta y Giuseppe Capriotti. Los citados investigadores han estado detrás de la selección y evaluación de los textos que conforman el presente monográfico.

plinares y temáticos a fin de crear un abanico lo suficientemente grande como para que sea representativo de los problemas metodológicos que se están planteando actualmente los estudiosos de la materia. El turco, el moro y el morisco serán tomados como objetos de estudio no solo para conocer la admiración hacia sus costumbres, así como su rechazo –algo que plantearía una visión demasiado plana y dicotómica del problema–, sino como elementos constitutivos también de la identidad europea, pues justamente a través del enfrentamiento o confrontación cultural fueron emergiendo unos valores universales que pulularon por las ideologías de los habitantes del viejo continente.

Nuestro periplo se inicia, como no podía ser de otro modo, con las conocidas narraciones de los viajes a Turquía. Las inquietudes de los individuos que emprendieron dichas aventuras fueron muy distintas: explorar territorios alejados, conocer lugares vinculados con la historia del cristianismo, saciar su curiosidad antropológica o, también, en muchos casos, fueron llevados por un fin estratégico, para conocer los principales enclaves de los enemigos y, con ello, tener más herramientas para luchar contra él. No olvidemos, por ejemplo, la cantidad de *topografías* y obras sobre el islam que poseía Felipe II en su biblioteca, algo que no debe achacarse, simplemente, a una curiosidad individual ante lo lejano o su supuesta fascinación ante ciertas facetas del mundo musulmán, sino a un claro interés estratégico. Dentro de este marco, Roumier intenta reconstruir los contactos interreligiosos que se muestran en la literatura periegética y cómo todo ello llevó a la creación de una imagen estereotípica pero mutable, como se comentó con anterioridad, que condicionó la percepción del otro. Una ideología que influyó en cómo enfrentarse a aquellos musulmanes que poblaban los territorios peninsulares y que, en muchos casos, permitió un renacimiento de los ideales de cruzada frente al infiel.

Estas ideas sirvieron, a su vez, para configurar la propia identidad de los cristianos. Así lo demuestra Kern en un estudio detallado de la sociedad castellana del siglo XV. A través de distintos textos, su intención es reconstruir cómo las diversas imágenes creadas sobre el musulmán fueron siendo utilizadas como herramienta de autodefinición, siguiendo las teorías que desarrollara Barkai sobre la "imagen en el espejo". La identidad hispánica es inconcebible sin un conocimiento de su pasado islámico pero, sobre todo, de cómo este y su presente político sirvieron para crear un sentimiento patriótico-religioso frente a ese otro con el que coexistía y frente al que luchaba en las conquistas del sur peninsular y a través de las guerras en el Mediterráneo.

La mutabilidad de conceptos y la dificultad de crear estándares de percepción de la alteridad puede encontrarse en cómo el Gran Capitán gestionó Granada tras la conquista. La necesidad de combinar represión con concesiones políticas y religiosas a los mudéjares que permanecieron en la antigua capital nazarí, así como a los nuevamente convertidos, los moriscos, fueron una constante en su política. El texto de Hernández Castelló analiza de modo muy inteligente las distintas políticas que Íñigo López de Mendoza siguió hasta su muerte en 1515 con el fin

de reconducir la vida de una sociedad granadina pluricultural con constantes conflictos y fricciones tras las conversiones forzosas de principio de siglo. En su texto se aprecia perfectamente las tensiones exógenas y endógenas que condicionaron la imagen de la alteridad en los inicios del reinado de Carlos V.

La imagen del morisco (y de "lo morisco") será también analizada desde una perspectiva literaria gracias a los estudios de Infante y de Celli. A través de los textos de Mariana de Carvajal, por una parte, y la recuperación de la figura de Agar para mostrar la traición de los nuevamente convertidos, se muestran dos caras de una misma moneda. El primero de los casos denota cierto mantenimiento de la narrativa maurofílica durante el siglo XVII, que ve con ojos tristes la situación de los moriscos, cómo fueron subyugados y privados de ciertas libertades. Y, por el otro, la coexistencia de este sentimiento con el crecimiento de una maurofobia que nació, principalmente tras la contienda alpujarreña de 1568, pero que tuvo su auge tras la expulsión morisca entre 1609 y 1614. La necesidad de justificar la decisión tomada por Felipe III llevó a los intelectuales contrarios al islam a utilizar los textos bíblicos como elemento clave, emparentando la figura de los moriscos con ciertos modos de conducta reprobables que denunciaron los textos canónicos.

Estos sentimientos encontrados también los encontramos en la cultura festiva, tal y como demuestran los estudios de Granell e Irigoyen. A través de las fiestas se puede reconstruir la creación de una imagen de la alteridad mucho más cercana a la población, aquella que participó activamente en las mismas. Tradicionalmente los historiadores se habían centrado en una serie de textos y en un número reducido de imágenes (principalmente las de Santiago Matamoros) para reducir a un enfrentamiento bipolar las relaciones entre cristianos viejos, musulmanes y moriscos. El bien frente al mal, la virtud frente al pecado. El modo en que fue mutando la percepción del otro en las fiestas nos puede ayudar a reconstruir las fronteras permeables de sociabilidad en el mundo medieval y moderno. El conocimiento de los espacios de ocio, el uso compartido de indumentaria o el mantenimiento de elementos de la tradición islámica como los juegos de cañas o el montar a la jineta pueden abrir, como así lo están haciendo en el último lustro, un campo de estudio mucho más amplio que permite romper esquemas preconcebidos de comportamiento y enriquecer la aprehensión de los mecanismos de percepción de la alteridad.

Con este viaje por el Mediterráneo se ha intentado responder a la necesidad historiográfica de repensar la percepción del musulmán, de reescribir la historia de las relaciones entre cristianismo e islam a través no solo de las fuentes medievales y modernas, sino también de cómo la historiografía las ha ido utilizando en su provecho durante siglos. Con la lectura de estos textos podemos ratificar las palabras con las que iniciábamos la presente introducción: la imagen del musulmán fue mutable y multifacética. Nuestra labor como historiadores será, pues, analizar los estereotipos que hemos heredado al respecto y reconsiderarlos a la luz de nuevas metodologías y modos de mirar al pasado.

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.06
Para citar este artículo:
Roumier, Julia, «Colonizar el imaginario. Imágenes medievales del Islam a través del interés por la Tierra Santa y el deseo de Cruzada». *Sharq Al-Andalus*, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.06

COLONIZAR EL IMAGINARIO. IMÁGENES MEDIEVALES DEL ISLAM A TRAVÉS DEL INTERÉS POR LA TIERRA SANTA Y EL DESEO DE CRUZADA

*Julia Roumier**

Introducción: geografía polémica y deseo de cruzada

Según Edward Said, "the Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience"[1]. Si el término *orientalismo* denota un interés por lo exótico marcado por la manipulacion de su representación con el objetivo de apropiarse sus riquezas y quitarle un papel autónomo, no se pueden evitar los vínculos estrechos con colonialismo e imperialismo, ni considerar solamente sus expresiones como literatura de escapismo y evacuar su dimensión política.

¿Y en la España del siglo XV? El conocimiento sistemático de lo oriental en el medievo se realiza con los grandes relatos de viajes que permiten renovar los conocimientos sobre el extranjero; este proceso se fundamenta en el siglo XIII, siglo de apertura y curiosidad, de maurofilia y de muchos progresos en los conocimientos del islam tras la quinta Cruzada (1214-1219)[2]. Corresponde también a la apertura de las rutas del extremo oriente gracias a la hegemonía mongol de los Khans. Esto permitió una multiplicidad de relatos de viajes que ofrecieron de repente conocimientos nuevos sobre Oriente, marcados por una fascinación miedosa; son relatos fruto de la curiosidad ante unos sucesos que han infundido el terror en Occidente con la expansión del imperio mongol. En este contexto, la corona de Aragón impulsó muy pronto la traducción de los relatos de

* AMERIBER. Universidad de Burdeos. https://u-bordeaux3.academia.edu/juliaroumier

1. Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, p. 2.
2. Cf. Jean Richard, «La vogue de l'Orient dans la littérature occidentale», *Mélanges René Crozet*, Poitiers, 1966, p. 557.

Mandevilla, Marco Polo y Hayton al aragonés y catalán[3], con la acción de Juan Fernández de Heredia antes de 1396. En adelante se producen creaciones literarias propias del ámbito hispánico: *La Embajada a Tamorlán*, *Andanzas y viajes* de Pero Tafur, el *Libro del conosçimiento*, el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*. Los relatos de viajes aparecen, así como el terreno privilegiado de expresión de las representaciones del islam y de lo oriental, bajo la luz del miedo frente a los mongoles.

Se suele culpar a esta tradición hispana de relatos de viajes del reproche usual: falta de realismo, alto grado de ficción, catálogo de maravillas y estereotipos. La verdad es que dichos textos nunca se libran de la dimensión política, bélica, en particular con relación al proyecto y deseo de cruzada. La caída de Acre en 1291 marca el final de un periodo, aunque solo fuera un retroceso momentáneo[4]. En las siguientes décadas varios proyectos fueron concebidos para la recuperación de lo que los musulmanes habían tomado. Ramón Llull, por ejemplo, no cesó de proyectar tácticas, con, entre otras, el desarrollo del saber sobre Oriente y en particular la educación en lenguas orientales (con la creación de escuelas de lenguas en 1312 en París, Oxford y Bolonia): algo que vemos en práctica en las fuentes siguientes.

La política oriental de los soberanos aragoneses Pedro II (1196-1213) y Jaime I el Conquistador (1213-1276) tendía hacia la recuperación de Tierra Santa. En este contexto Ramón Llull (1235-1315) llevó a cabo una insistente predicación a favor de una nueva cruzada. Revelaba la esperanza de los occidentales de que los tártaros pudieran acabar convirtiéndose al cristianismo, lo que hubiera permitido una alianza militar contra los sarracenos. Esta perspectiva podría explicar un mayor interés y grado de aceptación hacia los mongoles que hacia los musulmanes en estas fuentes.

Tradiciones: los musulmanes en la literatura de viajes hispánica

Los autores cristianos medievales no designaban a los pueblos musulmanes por su religión, sino que privilegiaban los términos étnicos. Islam y musulmán son palabras desconocidas en las lenguas occidentales antes del siglo XVI[5].

3. Juan Manuel Cacho Blecua, «Traducciones catalanas y aragonesas en el entorno de Juan Fernández de Heredia», en *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV)*, dir. L. Badia, M. Cabré et Martí, 2002, pp. 299-318. Juan Miguel Ribera Llopis, «Suerte de la literatura de viajes en las letras catalanas: de John de Mandeville a Joanot Martorell», *Epos*, 9, 1993, pp. 639-648; Guido M. Capelli, *Por el alma y el bolsillo: literatura de viajes y viajes en la literatura en la Edad Media catalana*, Documentos de trabajo del grupo de investigación «Nomos», Res Publica Litterarum, 2006.

4. Antony Leopold, *How to Recover the Holy Land: The Crusade Proposals of the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, Burlington, Vermont, Ashgate, 2000.

5. John Tolan, *Les Sarrasins: l'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Champs, Flammarion, 2003, p. 16.

El término *sarraceno* (o *ismaelita*) connota la idolatría de los descendientes del hijo de Agar, Ismael, autor del primer simulacro. Agar como esclava se opone a Sara, caracterizada por su inteligencia y su posición de esposa legítima. Esas apelaciones peyorativas sirvieron para desacreditar el islam y construir la figura de un enemigo arquetípico, muy alejado de consideraciones realistas[6].

Los relatos de viajes proponen así una visión de lo oriental marcada por la fascinación y la mentalidad de la cruzada. El exotismo de estas representaciones se nutre ampliamente de la tradición de las maravillas heredadas de la Antigüedad. A modo de ejemplo, el *Libro del conosçimiento*, redactado cerca de 1385 y ampliamente inspirado por la obra de Mandevilla, se demarca por su original dimensión de armorial. Los territorios bajo poderío musulmán reciben armas de forma específica: las armas de los territorios cristianos tienen forma de escudo mientras los musulmanes tienen otras (adargas, palones, pendones[7]). Se marca en la heráldica una diferencia esencial que ordena un mundo escindido.

Resaltan en el *Libro* unos blasones basados en el exotismo de una grafía árabe caricaturizada y ligada inmediatamente a la religión musulmana: "las señales d'este rey son un pendón bermejo con letras de oro aráviga como las traía Mahomad su profeta"[8]. La religión es central en estas menciones a pueblos árabes y los escudos atribuidos a varios reinos llevan un creciente de luna (Damasco y El Cairo: manuscrito Z fol. 16r[9]). La escritura árabe en particular aquí funciona como señal suficiente del islam.

El islam se caracteriza de manera bastante original en el *Libro de las maravillas* de Mandevilla, cuya hostilidad hacia los musulmanes retrocede frente a la fuerza de su antisemitismo (utilizamos aquí la traducción castellana de principios del siglo XVI). Cuando el narrador menciona el islam pretende conocer esta cultura muy íntimamente. Fundamenta su autoridad en la supuesta repetida lectura que hizo del Alcorán: "según yo lo he leído y mirado muchas vezes. […] aquesto testifica su Alcorán. […] según que yo he visto muchas vezes en su Alcorán"[10]. Tanta proximidad con la cultura musulmana, aunque sea

6. "Le sarrasin est ainsi l'opposant par excellence; mais il est aussi celui auquel je me confronte, m'affronte et qui me révèle. Il n'est pas, prenons-y garde, le Persan du 18e siècle qui m'amènerait à me connaître, il n'a pas pour fonction de m'inviter à me considérer de façon objective. Il est là pour me permettre de savoir qui je suis, pour reconnaître une identité narcissisée plus que pour mettre au jour ses failles". Denis Hüe, «La chrétienté au miroir sarrasin», en *La chrétienté au péril sarrarin*, 46, Université de Provence, Sénéfiance, 2000, p. 87.

7. Alberto Montaner, «El libro del conocimiento como libro de armería», en *Libro del conosçimiento de todos los rregnos et tierras et señorios que son por el mundo et de las señales et armas que han*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1999, p. 55.

8. Joaquín Rubio Tovar, *Viajes medievales, I*, Madrid, Biblioteca Castro, 2005, p. 361.

9. María Jesús Lacarra, María del Carmen Lacarra Ducay y Alberto Montaner, *Libro del conosçimiento de todos los rregnos et tierras et señorios que son por el mundo, et de las señales et armas que han,* Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1999, p. 369.

10. Rubio Tovar, *op. cit.*, pp. 238, 239 y 24.

fingida, parece bastante excepcional y no se copia en el *Libro del conosçimiento*: el imitador castellano se revela mucho más hostil al islam que su fuente.

El narrador Mandevilla pretende conocer con precisión la cultura y la lengua árabes; también afirma haber encontrado al soldán de Egipto:

> "et ellos tienen muchos buenos artículos de nuestra ley aunque ellos no tengan la ley perfecta, según que nosotros los cristianos. Y serían ligeros de convertir en especial aquellos que en su ley son hombres de ciencia porque ellos tienen los evangelios y profecías y Biblia toda por extenso en su lenguaje"[11].

La representación bastante favorable en esta obra del islam y, en particular de la piedad musulmana, funciona como una herramienta didáctica moralizante en dirección al público cristiano, espejo inverso en el cual se reprocha la falta de devoción o de unidad de los cristianos.

Así, Mandevilla también se pronuncia a favor de las Cruzadas para la recuperación de la Tierra Santa: "por el mal de nuestros pecados, todos al presente son moros, mas cuando a Nuestro Señor plazerá, toda esta tierra será de cristianos"[12]. También incita a la desconfianza hacia los mercaderes orientales de los que cuales se puede sospechar que sean espías enviados a Occidente para informar al soldán[13].

Así, en el prólogo a la edición castellana Mandevilla anuncia este proyecto de recuperación como objetivo fundamental en la redacción de una descripción de las partes orientales:

> "como la tierra de ultramar, que es la de promisión, sea entre todas la más noble y digna, assí también es santificada y consagrada del preciossíssimo cuerpo de Jesucristo, Nuestro Redentor […] corazón y medio de todas las tierras […] Aquesta nos fue prometida en eredamiento. En aquesto querría yo se ocupasen los reyes y príncipes de cristianos. Por animar a todos é querido componer este libro, el cual trata todas las maravillas que en todas las tierras […] están"[14].

Ciertas leyendas incluso permiten profetizar esta recuperación como la del árbol seco o sus imitaciones como en el relato de Mandevilla[15]. Cuando un cristiano libere la Tierra Santa el árbol "faría fojas blancas y frutos".

Así, el musulmán es ante todo una figura antagónica, el enemigo por excelencia, y su comportamiento parece regido por el odio, definitorio de su esencia. Así en el relato de Marco Polo: "la gente es morisca, la cual tiene mucho odio

11. *Ibid.*, p. 241.
12. Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 202.
13. "Él enviaba mensajeros por todo el mundo a manera de mercaderes de piedras preciosas y de bálsamos… de lo que yo me maravillé mucho". *Ibid.*, p. 243.
14. *Ibid.*, p. 153.
15. "El árbol del cielo […] estava todavía verde y cubierto de fojas fasta que Nuestro Señor murió en la cruz e entonces el dicho árbol se secó". Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 195.

con los cristianos"[16]. Igualmente, Pero Tafur denuncia la agresividad y el odio profesados por los musulmanes en general hacia los cristianos, y en particular por una secta extremista de El Cairo:

> "diziendo que andan persiguiendo a los cristianos, e a estos fazen gran reverencia los moros. E un día fallé una flota de ellos, e pregunté dónde ivan e dixéronme que a meterse en un fuego con los perros de los cristianos e ver quién se quemaría"[17].

Es que Pero Tafur siempre escribe a la luz de la reciente caída de Constantinopla y subraya la servidumbre que sufren los cristianos en las partes orientales. Los compara a los mudéjares de España: "todas las naciones de cristianos que están por el mundo repartidos están entre los moros, siervos como acá los mudéjares, e agora del todo están perdidos e sujetos e esparcidos por el mundo"[18]. Esta visión polémica y vindicativa condiciona su representación geopolítica. Insiste en reprochar las divisiones de las que sufre la cristiandad, culpable de su propia flaqueza:

> "bien han fecho la vengança de Troya los turcos que, aun ante que yo viniese e Constantinopla fuese tomada, tan sujetos estaban como ahora e, si no ponían las manos en ellos, era por miedo de no ensañar los cristianos del Poniente, porque no les fuesen en contra. E bien parece, por la negligencia que, después de Costantinópoli perdida, han mostrado los príncipes e pueblos cristianos, que en vano era su recelo"[19].

La descripción de los musulmanes en dichos relatos de viajes medievales siempre se articula con respecto a un proyecto conflictivo, el trasfondo de la mentalidad de cruzada. Con la descripción de la tumba de Mahomet en *El Libro del Infante* el narrador expresa un juicio muy duro y polémico sobre los musulmanes, culpados de adorar a un falso profeta que les incitó a la violencia: "defendedor de la ley de mahomad derramador de la sangre de la cristiandad"[20]. Esta denuncia de la colusión entre lo militar y lo religioso es una constante de la condena del islam en el mundo cristiano medieval que se encuentra ampliamente difundida por textos polémicos y antihagiográficos[21]. Los relatos de viajes suelen así entroncar globalmente con una tradición de hostilidad anticoránica que encuentra su continuación en el periodo moderno.

---

16. Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 119.
17. Miguel Ángel Pérez Priego, *Viajes medievales II*, 2006, Madrid, Biblioteca Castro, p. 258.
18. Pérez Priego, *op. cit.*, p. 306.
19. *Ibíd*.
20. Elena Sánchez Lasmarias, «Edición del Libro del infante don Pedro de Portugal de Gómez de Santisteban», *Memorabilia,* 11, 2008, p. 22.
21. John Tolan, «Mahomet et L'Antéchrist dans l'Espagne du IXème siècle», en *Orient und Okzident in der Kultur des Mittelalters*, sous la dir. de Greifswalder Beiträge zum Mittelalte, 68, Wodan, 1997, pp. 167-180; John Tolan, «Barrière de haine et de mépris: la polémique anti-islamique de Pedro Pascual», en *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, de Carlos de Ayala Martínez, Pascal Buresi y Philippe Josserand (dirs.), Madrid, Casa de Velázquez, 2001, pp. 253-266; T. Deswartes et Philippe Senac, eds., *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, Turnhout, Brepols, 2005.

Pueden ser de paso, como en el *Libro del conosçimiento*, unas anotaciones que delatan la hostilidad latente; así, al pasar por la ciudad castellana de Tarifa, el narrador del *Libro* celebra la victoria del rey Alfonso e insiste en la aplastante derrota árabe:

> "Sobre esta villa fue desbaratado e vencido Alboacen, rey de toda la tierra del Poniente de allen mar, e venciolo e desbaratolo el muy noble rey don Alfonso de Castilla, e robole todos sus reales e sus tesoros e todas sus mugeres e matole sus cavallerías"[22].

O puede ser incluso un discurso anticoránico más argumentado y construido como en *El Libro de las maravillas*; Mandevilla dedica un capítulo entero a las leyes musulmanas (*De la ley de los moros*) con alusiones muy críticas a la poligamia. Según él, los límites puestos por el profeta Mohamed no fueron respetados por unos hombres gobernados por la concupiscencia y que acumulan las esposas sin pensar en las consecuencias:

> "e dizen que Mahoma mandó, según que yo he visto muchas veces en su Alcorán, que cada uno pudiesse aver dos o tres o cuatro mugeres, mas agora se toman ellos fasta nueve o diez mançebas, y cuantas ellos pueden aver. E si alguna de sus mugeres menosprecia a su marido, puédenla lançar fuera de su casa luego y tomar otra mujer"[23].

Este tipo de descripción tan hostil y estereotipada tuvo una larga posteridad que encontró su mayor difusión en los textos de ficción. Oriente vino a ser el escenario propio de las aventuras, con el establecimiento de personajes que entroncan con los textos medievales. Así afirma Alexandra Merle el papel de la literatura de ficción en la fijación y estabilización de los estereotipos del Oriental en el periodo moderno[24], estereotipos que no se pueden entender sin esta dimensión bélica y este deseo de recuperación.

A pesar de esta voluntad de entretenimiento propia de los relatos de viajes, la idea de Cruzada siempre articula estas visiones del mundo y determina la representación del musulmán. Tomemos aquí un ejemplo de traducción hispánica: *La Flor* de Hayton que pertenece al mismo conjunto de documentos remitidos al papa por Jaime II de Aragón y que sirvió para preparar la Cruzada activada por el concilio de Viena del Dalfinat en 1311.

---

22. Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 361.

23. *Ibid.*, p. 241.

24. A. Merle, *Le miroir ottoman. Une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (16e-17e siècles)*, 2003, p. 219: "La consécration des stéréotypes est réalisée par la littérature de fiction. Celle-ci remplit la dernière étape de stabilisation d'un monde dans les mentalités".

Hayton de Gorigos, *Flor de las historias de Orient*

La Corona de Aragón desempeñó un papel esencial en alentar la traducción de relatos de viajes y la recuperación del saber geográfico; entre estos textos figura la *Flor* de Hayton[25]. Se trata de una compilación de informaciones históricas, geográficas y antropológicas claramente redactada para propiciar una nueva cruzada y una alianza cristiano-mongólica[26]. Esta obra de propaganda, el armenio Hethoum, señor de Gorigos (1230/45-1314), la presentó en 1307 en Poitiers al papa Clemente V[27]. Hayton lo había dictado en francés a Nicolas Falcone[28], quien lo tradujo al latín a la demanda de Clemente V. El texto original francés, así como las traducciones aragonesas y latinas, incluyen un cuarto libro que detalla el proyecto de Cruzada.

Se trata de un documento historiográfico muy riguroso en todos los aspectos y que gozó de una amplísima difusión por toda Europa. Las descripciones geográfico-etnográficas de la Primera Partida sorprenden por su realismo y veracidad, frente a otros relatos medievales de temática oriental más novelescos y "maravillosos".

Este texto fue traducido a finales del siglo XIV al catalán bajo la autoridad de Juan Fernández de Heredia a partir de los manuscritos originales franceses[29]. El texto en catalán se conserva en el Ms. 490 de la Biblioteca de Catalunya, Barcelona, fols. 84v-96v (2ª mitad del s. XV-princ. del XVI)[30]. Es muy probable, con

---

25. Hayton de Gorigos, *La flor de las ystorias de Orient*, sous la dir. de Wesley R. Long, Chicago, University of Chicago Press, 1934.
26. *Ibid.*; John Nitti y Lloyd Kasten, «Flor de las ystorias de Orient: Escorial Z.I.2», en *The Electronic Texts and Concordances of Medieval Navarro-Aragonese Manuscripts*, Madison, Wisconsin, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997.
27. C. Kohler (ed.), *La Fleur des Estoires de la Terre d'Orient*, en *Recueil des historiens de la Croisade*, vol. II: Documents arméniens, París, 1906, pp. XXV-XLVI.
28. Claude Mutafian, «Héthoum de Korykos historien arménien», *Cahiers de recherches médiévales*, 1, 1996, pp. 157-176.
29. "La familiaridad de Fernández de Heredia con Clemente V, y el hecho de residir en Aviñón, debió permitirle el acceso a la biblioteca pontificia y el manejo del texto mismo de la Flor des Estoires de la Terre d'Orient dedicado al Papa, factor éste que constituye toda una garantía de fidelidad al original. Es muy fácil constatar que los textos aragonés y catalán se relacionan directamente con los manuscritos franceses A y B, que traducen de manera directa y precisa". Albert Guillém Hauf i Valls, «Texto y contexto de la Flor de las historias de Oriente un programa de colaboración cristiano-mongólica», en *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre Lengua y Literatura en Aragón*, Aurora Egido y José María Enguita (dirs.), Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1996, p. 136. Traducción mencionada en el inventario del rey Martín: Albert Hauf, *La flor de les històries d'Orient*, Barcelona, Centre d'Estudis Medievals de Catalunya, 1989, p. 43.
30. La versión catalana se ha conservado unicamente entre los folios 85v-98v del ms. 490 (Cataluña). *La flor de les històries d'Orient*, Centre d'Estudis Medievals de Catalunya, Barcelona, 1989. Ver: https://e-spanialivres.revues.org/919?lang=en#tocto1n2: "Les textes réunis dans ce volume ont été copiés par plusieurs mains, du XV^{e}siècle, dans une écriture de chancellerie".
Jaume de Puig i Oliver, «Unes prediccions pseudo-arnaldianes del segle XV», *ATCA*, XIII, Barcelona, IEC, 1994, pp. 207-285; consultar también Eulàlia Duran *et al*., *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)*, Barcelona, IEC, 1997. Cf. fols. 75r-84r; Odoricus de Pordenone, *De ritibus diversarum nationum gentilium et paganorum.* Pere Bohigas, *Mirall d'una llarga vida*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2001, p. 421.

las alusiones en el texto a los alfabetos chinos y otros, curiosidades de pueblos orientales, que el texto haya contenido un alfabeto completo que sirviera de modelo de inspiración a Juan de Mandevilla[31]. Este elemento revela otra vez la importancia constante en los relatos de viajes de la dimensión lingüística en la representación del mundo islámico.

La traducción aragonesa la encontramos en el ms. Z-I-2 de El Escorial que derivaría de la catalana[32]. La traducción aragonesa de Mandeville (Escorial, M-III-7) está presente en el mismo códice que la *Flor* de Hayton, lo que subraya la coherencia de este corpus de relatos de viajes. Tampoco se puede olvidar su utilización concreta: el ms. Z-I-2 pudo haber sido utilizado por Colón[33].

Otro manuscrito se conserva en la BNF (Nouv. Acq. fr. 886; 55 f.), con 110 miniaturas finísimas[34] y que lleva las armas de los Cabrera (se puede imaginar que fue realizado hacia 1350 en Cataluña para un miembro de la familia Cabrera o que fue adquirido en París o Aviñón y adornado después con las armas de la familia[35]). Las miniaturas representan a los habitantes y los animales de los territorios de Asia descritos en el primer libro. Por ejemplo, el manuscrito Francais 12201, en el fol. 17v, muestra al pueblo mongol con el sueño y el coronamiento de Djengiz Khan. Nos interesa aquí la voluntad de descripción sistemática de los distintos pueblos, algo que volvemos a encontrar en varias fuentes coetáneas; dicha voluntad de catalogar y documentar delata la construcción de una mirada empírica casi etnográfica, una mirada que quiere fijar e integrar a los musulmanes en un catálogo de pueblos extranjeros. Se trata por ejemplo de representar los pueblos en su paisaje, en sus viviendas, y la pareja ejemplar, con hombre y mujer como en el f. 4r. (Del regne de Turquesén; imagen 1).

Manuscrito aragonés: http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/1783.html (descripción del ms.) [fecha de consulta 2/10/10] Manuscrito catalan: http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BITECA/1236.html (descripción del ms.) [fecha de consulta 2/10/10].

Ediciones: *La flor de las ystorias de Orient,* Edited from the unique Ms. Escorial Z-I-2, Wesley Robertson Long. Chicago: University of Chicago Press, 1934. Aitó de Gorigos, *La Flor de les Històries d'Orient*. Ed. Albert Hauf. Barcelona, Centre d'Estudis Medievals de Catalunya, 1989, 306 pp. (Biblioteca Escriny. Col.lecció de textos medievals breus; 9).

31. *Ibid*., p. 56. Cf. Alfabetos egipcio, hebreo y árabe en Ms. Esc. M-III-7, folio 8r, 26v, 38v.

32. Westley R. Long, *La flor de las ystorias de Orient by Hayton,* pp. 33-37.

33. En el siglo XVI formaba parte de los libros de la Capilla Real de Granada, de donde, en 1591, fue trasladado a la Biblioteca del Escorial por orden de Felipe II. Uno de los primeros poseedores conocidos del códice fue la reina Isabel la Católica, que debió heredarlo de su padre Juan II, cuya biblioteca se vio incrementada con los fondos de Enrique de Villena. R. Menendez Pidal, 1908: 405-406. Nitti y Kasten, *op. cit.* Tomás Buesa Oliver y Rosa M. Castañer Martin, «Algunas peculiaridades lingüísticas en la versión aragonesa del *Libro de Marco Polo*», en *Juan Fernánez de Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y literatura en Aragón*, Aurora Egido y José M. Enguita (dirs.), Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1996, pp. 171-198.

34. *Fleur des histoires d'Orient,* nouvelles acquisitions françaises 886, BNF. En Viena se conserva el manuscrito 2623, un poco más reciente, aunque sus miniaturas son muy comparables al manuscrito de París.

35. Léopold Pannier, «Notice d'un manuscrit d'Hayton récemment acquis par la Bibliothèque nationale», en *Bibliothèque de l'école des Chartes*, 35, 1874, pp. 93-98.

La imagen pretende presentar con eficacia el contenido textual: el nomadismo está figurado con las tiendas fáciles de desplazar. Esto es un tópico de la otredad radical de los pueblos árabes y orientales que gozó de una larga posteridad pero que no era nada fácil de representar[36]. Esta imagen denota la creatividad de la miniatura con la disposición de los postes y de las telas.

Si los textos ahondan en la condena de los pueblos nómadas por oponerse a la verdadera civilización y urbanidad, aquí, por lo contrario, la imagen no transmite una visión peyorativa. Recalca por el contrario en la armonía con esta pareja cómodamente instalada y en posición de diálogo. A la dimensión práctica de la tienda ligera se añade la presencia del rebaño como testimonio del desarrollo económico que permite el nomadismo.

Esto contrasta con las menciones al nomadismo en otras descripciones castellanas, como por ejemplo *La Embajada a Tamorlán*; se asimila generalmente el vivir en tiendas a un estado inferior, una exagerada proximidad con la naturaleza: "Esta gente destas tiendas e otras casas es una gente que no han otra cosa salvo estas tiendas e ándanse en invierno y en verano por los campos"[37]. *El Li-*

36. *El Libro de las maravillas* de Mandeville: "En aquesto desierto moran muchos arabian y escorpes, y estas gentes no tienen casa alguna fuerte mas fazen casas de cuero de gamellos, los cuales maduran y emblandecen y se ponen en lugar donde puedan aver agua". Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 192.

37. Pérez Priego, *op. cit.*, p. 119.

bro de las maravillas de Jean de Mandeville también se demarca por describir con cierta admiración los recursos técnicos necesarios para realizar estas tiendas: "En aquesto desierto moran muchos arabian y escorpes, y estas gentes no tienen casa alguna fuerte mas fazen casas de cuero de gamellos, los cuales maduran y emblandecen y se ponen en lugar donde puedan aver agua"[38].

La obra de Hayton (BNF Nouv. Acq. fr. 886, f3r) demuestra este interés por clasificar a las poblaciones con respecto a su religión. Esta preocupación delata una dimensión pragmática, ya que permitía evaluar la posible alianza con los cristianos (imagen 2):

> "del regne de Catay: la crehensa d'aquesta gent és fort diversa, car alcuns crehen en les ydoles de matayll, altres crehen en lo sol, altres en la luna, altres en les steles, altres en lo foch, altres en l'aygua, altres en los arbres, altres en los bous, perquè lauren la terre de què ells viven; e alguns n'i ha que no han gens de lig ni de crehença: aquells viven com a bèsties"[39].

Resalta en el texto la dificultad de comprensión que presentan los territorios donde cohabitan multiples creencias, presentados en una larga enumeración. Aquí el soporte visual en el manuscrito permite visualizar cómo se aglutinan varios tipos de población para que contrasten mejor sus prácticas religiosas. Están

38. Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 192.

39. Albert Hauf, *La flor de les històries d'Orient*, p. 75.

presentes el paganismo, los adoradores de los ídolos, de los astros o del buey. Los adoradores de la luna que claramente son de inspiración musulmana llevan un turbante y una amplia túnica que remiten a un ámbito oriental, pero la posición de plegaria es de inspiración cristiana. El único comentario peyorativo designa a los que no tienen niguna creencia, lo que les asimila a animales.

En la descripción de Turquía, el texto propone una lista más compleja de los moradores, ya que añade, a su fe, la actividad profesional (f. 8r; imagen 3):

> "En lo regna de Turquia habiten IIII generacions, co és a seber: grechs, arminis, jacobins e turchs qui son serrayns e han tolta la senyoria d'aquella tierra als grechs. Aquells qui habiten en les ciutat ussen de mercaderia e lauren; e los altres son pastors qui habiten en los camps e en tenders, d'ivern e d'estiu, pasturant lurs bisties; e son bones gents d'armes, a caval e a peu"[40].

Se oponen los mundos urbano y rural, los mercaderes y los pastores. Este deseo de clasificación de la variedad de los moradores de Turquía se representa con la imagen de dos castillos enfrentados. Esta yuxtaposición puede connotar la posible fragilidad o fragmentación del territorio, algo que podría jugar a favor de los cristianos. La *Flor*, por la voluntad del autor de realizar una demostración convincente a favor de la cruzada, presenta la tipología de las poblaciones con respeto a la estrategia cristiana: indica una división y flaqueza o insiste en la posible conversión de cierto grupo social.

40. *Ibid.*, p. 90.

Bernardo de Breydenbach y la descripción de las realia de la Tierra Santa: pueblos y alfabetos

El deán de Maguncia realizó una peregrinación a Tierra Santa entre 1483 y 1484 con un grupo de amigos, entre ellos el pintor Erhard Reuwich. Se publicó en latín en febrero de 1486 y en castellano en enero de 1498. Inaugura una innovación que revela la nueva importancia adquirida por el saber empírico: renueva la mirada sobre la Tierra Santa y su población por la difusión de grabados sacados de los dibujos realizados durante el viaje. Es la primera vez que se incluyen imágenes desplegables en un impreso: seis vistas de ciudades mediterráneas (Heraclión, Modona, Rhodas y Venecia, en imágenes desplegables, Corfu y Parenzo cada una en una página entera) y un mapa de Palestina, del cual un tercio representa la ciudad de Jerusalén (fol. CLXIIr)[41].

Estas vistas geográficas ofrecen una mirada general, integran los monumentos y lugares sagrados en un entorno urbano coherente, atravesado por personajes ocupados en tareas cotidianas. Esto permite corregir la miopía propia de las peregrinaciones que solo se interesan en el pasado y extraen sus huellas físicas, lo que al final hace el espacio irreal. La vista de Tierra Santa se caracteriza por la ausencia de ángulos de latitud, la carencia de escala, la situación esquemática de poblaciones, pero también en los detalles vemos a pescadores, agricultores, gente a caballo, de viaje, una gran diversidad de personas en situaciones concretas[42].

Por este interés en la población del territorio descrito, este texto presenta similitudes con la *Flor* de Hayton. Se enumeran, describen y representan los distintos pueblos de Tierra Santa: sarracenos, judíos, griegos, sirios, abisinios y turcos. El grabado permite ofrecer el retrato catalogado de estos pueblos con la vestimenta propia tanto para hombres como para mujeres. Una tipificación humana que revela este deseo moderno de ordenar el mundo y aislar a los grupos humanos según criterios racionales y empíricos. También se añade una lista de siete alfabetos, con su correspondiente representación debajo de modelos típicos de hombres y mujeres de este grupo: arábigo, hebreo, griego, caldeo, copto, armenio, abisinio. Siempre se combina el retrato de los hombres con la vista de su alfabeto, dos tipos de *realia* imprescindibles para tipificar y entender al pueblo extranjero.

La página dedicada a los sarracenos nos interesa aquí particularmente. Representa un grupo de hombres y mujeres y los da a ver tanto de frente como de espalda: intento de tridimensionalidad del objeto estudiado. Una de las mujeres lleva un velo que le oculta totalmente la cara, pero la otra no. Un hombre

41. Bernard de Breydenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, ed. Pedro Tena Tena, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2003, p. 469.

42. *Ibid.*, p. 23.

lleva un arco y otro una cimitarra de filo curvado, dos armas tópicas que permiten identificar a la categoría representada.

> "La forma siquier manera de los vestidos y habitos que usan y acostumbran levar y vestir los sarracenos o moros. Assi hombres como mujeres en Jerusalem y Tierra Santa es como se demuestra por la figura siguiente. Los sarracenos siquier moros usan de la lengua arabica con su letra, la qual contiene XXXI letras segun en el siguiente alfabeto estan figuradas"[43].

Como en los ejemplos más antiguos que hemos estudiado, la lengua es fundamental en la identificación y el estudio de los musulmanes. El *Viaje* intenta también dibujar la comunidad más amplia de los que utilizan la lengua árabe y lo vemos con el ejemplo de los griegos de Jerusalén[44]; a menudo el empleo de la lengua árabe señala un pueblo enemigo de los cristianos latinos.

Notamos que este nutrido discurso antiislámico se ve reforzado por las ampliaciones añadidas por el traductor castellano, Martín de Ampiés. Cuando Breydenbach alaba la acción del emperador Federico II y de los duques de Austria y de Baviera por su implicación en las cruzadas[45], Martín de Ampiés aprovecha la ocasión para alabar a los soberanos de España. Insiste en que el autor tiene que alabar a los que más lo merecen. Compara la Reconquista con la Cruzada y alaba *Hispania*, por su lucha frente a los musulmanes, por luchar los cristianos hispánicos sin la ayuda de otros países de la cristiandad:

> "Quando alguno en sus obras quiere hazer de tales exortaciones que son generales […] deve poner las alabanças a quien por drecho quitar no se pueden. Dígolo por esta nuestra Hyspaña. Que si la Tierra Sancta çuffrió muchos trabajos por la fe de Cristo, y los dichos reyes que allá fueron gloria ganaron, los principes nuestros antepassadas no la merecen aver ya perdida, pues que sin ayuda y sin el socorro de las sobredichas generaciones ganaron sus tierras después de perdidas y puestas en manos de los infieles moros y paganos; reyna y señhora más que mujer"[46].

El autor recalca todos los acontecimientos que dañaron la seguridad y grandeza de la Cristiandad: la pérdida de Constantinopla (p. 471), las divisiones de los cristianos (p. 477), el sitio de Rodas y la caída de Otranto (p. 494); funcionan como otras tantas llamadas a la unión frente al enemigo musulmán y permiten confirmar el sentimiento de la cristiandad sitiada, amenazada por el islam.

---

43. *Ibid.*, p. 354.

44. "En Jerusalen, hay grande numero de los dichos griegos. Son muchos contrarios y siempre enemigos a los latinos. […] En los oficios divinos usan la lengua griega, que todos los legos entender la pueden. En todos los otros negocios que en Jerusalen y tierra Sancta fazen, hablan en arabigo, como los moros. Su propio alfabeto y letra, todo, al natural, es lo siguiente". *Ibid.*, p. 362.

45. "Dignos me parecen estos varones de gran alabança, porque se movieron como servidores de Dios, con buen zelo, a cobrar las tierras y lugares santos; donde haviendo muchos trabajos en muchas maneras, los que murieron en este camino ganaron la gloria y reposo del cielo". Breydenbach, *Viaje*, p. 410. Se encuentran otros nutridos ataques anticoránicos, cf. p. 352.

46. *Ibid.*, pp. 410-211.

Sigue esta perspectiva la introducción redactada por Martín de Ampiés al capítulo dedicado a las sectas y religiones de Tierra Santa: antes que todo se trata de un requisitorio. Esta descripción diaboliza toda heterodoxia y coloca decididamente al lector del lado de la verdadera fe:

> "assí como hay diversas naciones de gente, hay muchos errores, diversos, damnados, en sus voluntades; los quales tomando de Dios appellido son fechos siervos de Sathanás y cativados en la ceguedad de las teniebras. No son seguidores de la ley divina, empero toman otras opiniones que siguen solos sus malos desseos, huyendo la lumbre que razón demuestra y la justicia de Dios obliga […]. Empero son pueblos todos confusos, que passan la vida en voluntades y vicios d'el cuerpo y matan las almas como crueles"[47].

Así, esta diversidad que ofrecen los grabados es esencialmente señal de errores y prácticas condenables. Los musulmanes aparecen en esta lógica a través de un retrato peyorativo y polémico, animalizado: "muchos sacerdotes de la desvariada secta de Mahoma vozeando noches y días […] passando, a nos ladravan como canes rabbiosos"[48]. El único elemento de elogio a los musulmanes que expresa el *Viaje* consiste en el tópico de su piedad y rigor religioso*:*

> "Y esta muchedumbre de torres y lumbres en sus mezquitas siempre se augmenta, porque los moros al tiempo de la muerte, y ahun estando sanos, ordenan en sus testamentos muchas rentas y bienes según sus estados, facultades y voluntad de cada uno, para que mantengan y obren estas prophanadas casas y torres de su oración. Y lo hacen con tal diligencia, y ahun mayor, que nosotros cristianos, en ordenar y dexar por nuestros testamentos para el reparto de las iglesias y otroas obras pías para la salud de nuestras almas"[49].

Se trata de un recurso habitual para contrastar las prácticas de los cristianos y llamar a una mayor devoción.

Elogio de los musulmanes. Textos de Mandevilla en castellano y aragonés

Semejante proceso ya se encontraba en Mandevilla, pero este incluso extraña por la profundidad de su aceptación del islam. Establece su creencia en paraíso e infierno, e incluso en la Virgen y Cristo[50]; describe su respeto por el templo en

47. *Ibid.*, p. 310.

48. *Ibid.*, p. 445. Cf. "Van por la ciudad de noche haziendo estruendos terribles, por que si alguno duerme, lo despiertan, para que hinchan los vientres vellacos. Y el mayor día de fiesta la dissolución es más crescida […] ; comeres desordenados, llenos de luxurias y vanedades. […] toda la familia de nuestro huésped luego començó de hazer locuras y desvaríos, baylando, saltando […] por sus locuras el sueño perdimos". *Ibid.*, p. 439.

49. *Ibid.*, p. 439.

50. Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 239.

Jerusalén[51]. Explica y justifica el Ramadán, subraya los puntos comunes entre musulmanes y cristianos hasta afirmar que serán más fáciles de convertir[52].

Lo que resalta aún más la originalidad del relato de Mandevilla es la utilización de un portavoz musulmán para reprehender los comportamientos cristianos. Mandevilla otorga la palabra al soldán de Egipto para una crítica violenta del Occidente cristiano[53]. A través de este largo parlamento que no deja de lado ningún punto vergonzoso de los pecados propios de la sociedad cristiana, el narrador intenta suscitar una reacción de los cristianos para que enmienden su comportamiento[54]. No se puede aceptar reproches por parte de los enemigos que profesan una fe mentirosa[55].

Sin embargo, se tienen que señalar los ajustes operados en el texto castellano que representan a los extranjeros e infieles en primer lugar como unos condenables heterodoxos. Las variantes comportamentales o rituales no están toleradas en el texto castellano, sino condenadas precisamente por ser herejías. Las crecidas del Nilo en el texto castellano sirven de pretexto para criticar a los egipcios, incapaces de sacar provecho de este fenómeno natural: "esto es por mengua de maestría que no usan d'ella"[56]. Mientras tanto, el texto aragonés afirmaba: "car de tanto como aqueilla los puede servir al luengo por regadio o otrament en tanto como el regadio se puede estender e espandir por meatad de la tierra"[57]. En las descripciones de los beduinos, el texto castellano acumula adjetivos peyorativos ausentes del texto aragonés: "de malas costumbres y condiciones"[58]. Lejos de resultar anecdóticas, las modificaciones operadas por el traductor señalan una gran coherencia en el propósito, claramente en contra de los musulmanes.

Al mencionar las reliquias de san Juan Bautista, el texto aragonés indica que los musulmanes también las veneran ("et mismamente los moros fazen grant fiesta d'eill"[59]), frase que desaparece en la versión castellana[60], para no dejar tra-

51. "E sabed que los moros fazen muy gran reverencia a aqueste santo templo y dizen que aquel lugar es santo, y assí entran allí descalços y se hincan de rodillas muchas vezes". Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 205.
52. "E por cuanto ellos van más cerca de nuestra fe, serán más ligeros de convertir a la fe cristiana". Perez Priego, *op. cit.*, p. 240.
53. *Ibid.*, p. 242.
54. "E por cierto gran vituperio y escándalo es a nuestra fe esto: que seamos reprehendidos aun de los infieles y gentes sin ley verdadera, por cuanto aquellos que devrían toma exemplo de nos e ser convertidos anuestra ley e fe cristiana por nos". Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 243.
55. "E por cierto gran vituperio y escándalo es a nuestra fe esto: que seamos reprehendidos aun de los infieles y gentes sin ley verdadera". *Ibid.*, p. 243.
56. *Ibid*., p. 180.
57. María Mercedes Rodríguez Temperley, *Libro de las maravillas del mundo (MS. ESC. M-III-7*), vol. 3, Buenos Aires, Secrit, 2005, p. 18.
58. Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 192.
59. Rodríguez Temperley, *Libro*, p. 53.
60. Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 222.

zas de cualquier parentesco entre cristianos y musulmanes. El texto aragonés deja claro que para los musulmanes Jesús es un gran profeta: "Dizen bien (los musulmanes) que d'estos IIII (profetas) fue Jesús el mas digno et el mas grant et el mas excellent"[61]. El texto castellano cambia la frase a favor de Mahoma: "dizen que de apuestos cuatro susodichos fue el mas excelente y grande"[62]. Resulta revelador que uno de los pocos capítulos de la edición de 1524 que no contiene grabados es el pasaje dedicado a Mahoma y a las creencias musulmanas.

La descripción de la piedad de los musulmanes no deja de ser sin embargo un tópico de los relatos de viajes como de la cartografía[63]. Pero ya podemos notar en el *Atlas Catalán* (1375) la tendencia a exagerar esta devoción musulmana hasta la locura: en la representación de la tumba de Mahoma el autor afirma que los fieles se arrancan los ojos[64]. Esta leyenda, situada falsamente en La Meca, va acompañada en el *Atlas* por la figura de un peregrino musulmán inclinado. El lugar de sepultura de Mahoma y la ciudad de peregrinación de La Meca ejercen una duradera fascinación que recalca la tradición de los relatos de viajes incluso ficticios y bien entrado en el periodo moderno. Así, el *Libro del Infante don Pedro de Portugal* continúa en la tradición antislámica en un modo más novelesco. La Meca ofrece el pretexto para subrayar los vínculos del reino de Granada con el mundo oriental y los otomanos. El islam aparece como motivado por la violencia hacia los cristianos[65]. El relato detalla la descripción del sepulcro de Mahoma, suspenso en el aire[66]. Este último elemento también se encuentra en el *Libro del conosçimiento,* que puede haber servido como fuente. En el *Libro* esta tumba demuestra la identidad engañadora de Mahoma, más ilusionista que profeta: "ende fui a Mechan donde está la ley e el testamento de Mahomat, que está en una arca de fierro en una casa de piedra calamita. E por eso está en el aire, que nin desciende ayuso nin sube arriba"[67].

---

61. Rodríguez Temperley, *Libro*, p. 69.
62. Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 241.
63. Gabriel Llompart, Ramón J. Pujades i Bataller y Julio Samsó, *El món i els dies: l'Atles Català*, Enciclopedia Catalana, 2005, p. 137. Véase igualmente: Sandra Sáenz López Pérez, «La peregrinación a la Meca en la Edad Media a través de la cartografía occidental», en *Revista de poética medieval*, 19, 2007, pp. 177-218; Miguel Ángel Ladero Quesada, «Réalité et imagination: la perception du monde islamique en Castille au cours du bas Moyen Âge», en *Orient et Occident: du IXe au XVe siècle. Actes du colloque d'Amiens (octobre 1998) organisé par le CAHMER*, Georges Jehel (dir.), Paris, Editions du Temps, 2000; Pierre Guichard, «Combattants de l'Occident chrétien et de l'islam. Quelques remarques sur leurs images réciproques (fin Xe-XIIe siècles)», en *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos 11-14)*, Carlos de Ayala Martínez, Pascal Buresi y Philippe Josserand (dirs.), Madrid, Casa de Velázquez, Universidad Autónoma de Madrid, 2001, pp. 223-252.
64. "e dien pus an vista ten preçiossa cossa, que no són dignes de pus veser, e aquí els s'anbaçinan la vista en reverència de Mufumet". Llompart, Pujades i Bataller y Samsó, *op. cit.*, p. 153.
65. "pacedor de las yervas del señor pequeño que es el rey león de Granada, y defendedor de la ley de Mahomad, derramador de la sangre de la cristiandad". Sánchez Lasmarías, *op. cit.*, p. 22.
66. *Ibid.*, p. 23.
67. Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 384.

Conclusión

En los relatos de viajes, resulta simpre difícil separar el deleitar del enseñar. Eugenia Popeanga Chelaru señala, en los comienzos del siglo XIV, un "cambio de mentalidad general en el sistema cultural medieval". Así, los libros de viajes, "que en el siglo anterior funcionaban sobre todo como discursos informativos", cobran la nueva función de divertir.

> "Pierden su carácter secreto, de informes de misiones especiales, proliferan como género literario destinado a la lectura de un público restringido curioso y ávido tanto de conocer descripciones de tierras y sitios desconocidos como de la evasión hacia un mundo maravilloso comparable con el del *roman*"[68].

La literatura de viaje hispánica no es fácil de abarcar y aquí hemos tenido que acudir al *Libro del conosçimiento*, *La Embajada a Tamorlán*, Pero Tafur, Hayton, Mandevilla, *El Viaje* de Breydenbach e incluso aludir al *Libro del Infante*, que nos proyecta ya hacia el periodo moderno en que sirvió como base de alfabetización y lectura para niños. Hemos estudiado este amplio ejemplario de relatos de viajes que va desde el informe hacia la (casi) novela para delimitar los criterios utilizados en el retrato de los musulmanes. Finalmente, entre el conservadurismo de las representaciones maravillosas y el arranque de un nuevo saber basado en la experiencia, el conjunto de textos se ha revelado unido por unas prácticas similares. A lo largo del periodo siguen vigentes los dos modelos: el científico y el novelesco, y los puntos comunes complican bastante la separación. Se contraponen y completan las dos formas de saber sobre el mundo.

En este recorrido por los relatos de viajes hispánicos a finales de la Edad Media llama la atención la coherencia, si no homogeneidad, de la mirada: se trata de establecer tipologías, comparar, segmentar, establecer un control gracias al texto y la imagen. Al final es una mirada orientalista en pleno sentido contemporáneo de la palabra. La representación del islam obedece a unas directivas que incluso se aplican a las traducciones de textos venidos de otros ámbitos, como en el caso del Mandevilla castellano que se tuvo que adaptar. Se desarrolla progresivamente un proyecto de catálogo de los extranjeros en el cual los musulmanes se inscriben en relación con otras figuras de pueblos infieles. En particular hemos visto la importancia de la tipificación de la población (a través de imágenes de parejas y de su ropa típica) y la segregación por lengua y alfabeto. Así como lo señala Corin Braga, los estereotipos funcionan como una colonización del imaginario, otra forma de cruzada, una guerra simbólica[69].

---

68. Eugenia Popeanga Chelaru, *Los viajes a Oriente de Odorico de Pordenone*, Bucarest, Bucuresti Cartea Universitara, 2007, p. 17.

69. "Les stéréotypes servaient de vocabulaire pour exprimer les réalités nouvelles rencontrées. En fait nous assistons à une sorte d'invasion imaginaire de l'Asie. Menacés d'une possible invasion militaire, les Européens ont réagi par une guerre symbolique". Corin Braga, *Le paradis interdit au Moyen Âge: la quête manquée de l'Eden oriental*, París, L'Harmattan, 2004, p. 334.

Lejos de limitarse a una función de diversión, los relatos de viajes logran generalmente compaginar la seducción del Oriente con unas funciones más polémicas. El retrato que ofrecen del mundo en general, y de los territorios bajo poderío musulmán en particular, entronca plenamente con un proyecto ideológico de mentalidad de cruzada. Siempre se considera la posibilidad de alianza o de conflicto y la imagen del musumán se construye a la luz de otra figura de extranjero oriental, el mongol.

Resumen

A finales del siglo XV se mutiplicaron en la Península descripciones del extranjero: ¿qué procesos llevaron desde el Mandevilla castellano (1521) al *Viaje de la Tierra Santa* de Breidenbach? Llama la atención el deseo de catalogar a las poblaciones con criterios sistemáticos, la guerra simbólica que operan los textos. Si la imagen del árabe gana en complejidad por la experiencia directa, la ficción simula el discurso viajero sin librarse de la visión libresca, y dichos textos tuvieron un impacto en el tiempo en la curiosidad geográfica. ¿Podemos hablar de conservadurismo de las representaciones?

Edward Said define el orientalismo como "una ciencia sobre oriente que situaba los asuntos orientales en una clase, un tribunal, una prisión o un manual para analizarlos"; ¿cómo estos marcos conceptuales cosifican a las poblaciones descritas y colonizan lo imaginario? El *Viaje* concordaba con las nuevas formas de devoción franciscana que reforzaban el interés por lo exótico y la vivencia de la Historia Santa a través de la peregrinación. ¿Será otra forma de Cruzada, esta vez basada en textos y representaciones?

La inclusión de varios alfabetos en el *Viaje* demuestra la precisión del interés por el conocimiento técnico de lo extranjero e incita a pensar en el *Libro del conosçimiento* con sus detalles heráldicos para diferenciar los territorios bajo poderío musulmán o en *La Flor de las ystorias de Orient*, cuyos manuscritos ofrecen un interesante contrapunto. La relación con la figura opuesta del mongol rige la visión del otro musulmán: en la perspectiva nunca abandonada de la Cruzada, la perspectiva de la alianza con los mongoles modela el retrato del enemigo musulmán.

Palabras clave: relatos de viajes, Tierra Santa, Cruzada, Hayton de Gorigos, Mandevilla, Breidenbach, etnografía, alfabeto, traje, exotismo.

Abstract

At the end of the 15th century descriptions of foreign spaces multiply in the Peninsula: what led from the Castilian Mandevilla (1521) to the Journey of the Holy Land of Breidenbach? the attention is summoned by the desire to catalog populations with systematic criteria, the symbolic warfare that operate the

texts. If the image of Arabic gains in complexity from direct experience, the fiction also simulates the traveling discourse without getting rid of the bookish vision, and these texts had a lasting impact on geographical curiosity. Should we consider it as a conservatism of representations?

Edward Said defines Orientalism, "a science of the east that placed oriental affairs in a class, a court, a prison or a manual to analyze them". How do these conceptual frameworks reify the described populations and colonize the imaginary? The *Viaje* corresponded with the new forms of Franciscan devotion that reinforced the interest for the exotic and the experience of the Holy History through the pilgrimage. Was it another form of crusade, this time based on texts and representations?

The inclusion of several alphabets in the *Viaje* demonstrates the precision of the interest in the technical knowledge of foreign spaces and people; it reminds of the *Libro del conosçimiento* with its heraldic details to differentiate the territories under Muslim power or *La Flor de las ystorias de Orient*. The relationship with the opposite figure of the Mongol governs the vision of the Muslim: in the perspective never abandoned of the crusade, the perspective of the alliance with the Mongols models the portrait of the Muslim enemy.

Key words: travel literature, Holy Land, crusade, Hayton of Gorigos, Mandeville, Breidenbach, etnography, alphabet, outfit, exoticism.

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.07
Para citar este artículo:
Kern, Darcy, «Community and identity in Castilian histories of the fifteenth century».
Sharq Al-Andalus, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.07

COMMUNITY AND IDENTITY IN CASTILIAN HISTORIES OF THE FIFTEENTH CENTURY

*Darcy Kern**

Communal identity and political legitimacy are among the most consistent and problematic themes in human history. What is a community? Does it define itself in terms of geography, ethnicity, language, religion, citizenship, or political dominion? How do others define it? How do those in positions of authority secure their legitimacy? These are difficult questions. History has long offered people a means of answering them. Both written history and visual depictions of history have the power to transmit to contemporaries and posterity stories of people, places, and events that authors, artists, and patrons believe worthy of remembrance. In the fifteenth century history was as important to the construction of communal identity and political legitimacy as it is today, and in the kingdoms of Spain just as fraught. How, then, did Catholic Castilians portray the history of al-Andalus and its peoples in relation to Castilian history during the period in which they absorbed much of the Muslim population of southern Iberia?

The work of Richard Kagan, Ana Echevarría, Peter Linehan, and Ron Barkai provides a starting point for answering this question. While Linehan wrote about the development of Castilian histories from the seventh to the fourteenth centuries, arguing that historians in each age distorted the past for present purposes, Barkai wrote about the entrenchment of a "mentality of hostility" between Christians and Muslims who reflected each other in the High Middle Ages[1]. Barkai argued that more research needs to be done on this "mentality" in the Late Middle Ages[2], which is where Echevarría's work is situated. She studied four fifteenth-century Castilian Christian intellectuals and writers –Juan de Segovia, Juan de Torquemada, Pedro de la Cavallería, and Alonso de Espina– and their depiction of Iberian Muslims, known as Moors generally or Mudejars if living un-

* Southern Connecticut State University (USA).

1. Peter Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 4; Ron Barkai, *El enemigo en el espejo: Cristianos y Musulmanes en la España medieval* (Madrid: Rialp, 2007), 11.

2. Barkai, *El enemigo en el espejo*, 269.

der Christian rule, concluding that their hostility towards Moors stimulated the final push to conquer the Muslim kingdom of Granada[3]. Echevarría writes, "The perception Christian writers in the Iberian Peninsula had of the Muslim community surrounding them, both within the Christian territories and in neighboring Granada, is one of the most interesting aspects of the last years of the Reconquest"[4]. It was, as she shows, also one of the most consequential politically and ideologically. Finally, Kagan examined royal chroniclers and their depiction of *historia pro patria* (history centered on the achievements of the kingdom as a whole) and *historia pro persona* (personalized, king-centered histories) in the late medieval and early modern period, arguing briefly that *historia pro patria* had dominated Castilian-Leonese histories of the High Middle Ages, but *historia pro persona* superseded it in the fourteenth and fifteenth centuries[5].

In contrast to the authors Echevarría analyzed, fifteenth-century chroniclers and biographers were not always hostile to the Moors in their histories. Rather, they often seem unsure of the Moors' precise status in Iberia. All agreed with Castilian Christian political control or overlordship, but few had a clear idea of the implications of that lordship for the Moors. Should Moors be allowed to remain as part of the community (that is, as Mudejars) once a Castilian Christian monarch took control of their town, region, or kingdom, or was there no possibility of them belonging? Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470), Fernán Pérez de Guzmán (c. 1377-c. 1460), Alonso Fernández de Palencia (1423-1492), Hernando de Pulgar (1436-c. 1492), and Mosén Diego de Valera (1412-1488), all of whom served the Crown or nobility in some capacity, gave different answers. Valera wrote the most popular history of the fifteenth and sixteenth centuries, and the first chronicle printed in Castile, the *Crónica abreviada de España*, sometimes called the *Valeriana*[6]. A knight in the service of Juan II (r. 1406-1454) and a diplomat for three successive monarchs, he was one of the most prolific writers in fifteenth-century Iberia, and one who believed that the war against the kingdom of Granada should be a priority for Castile. Though Juan II and Enrique IV (r. 1454-1474) had failed to fight this war in any meaningful way, Valera hoped Isa-

3. Ana Echevarría, *The Fortress of Faith: The Attitude Towards Muslims in Fifteenth Century Spain* (Boston: Brill, 1999), 4-5. For more on Mudejars, see Francisco Márquez Villanueva, "On the Concept of Mudejarism", in *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Volume One: Departures and Change*, ed. Kevin Ingram (Boston: Brill, 2009), 23-49.

4. Echevarría, *The Fortress of Faith*, 1.

5. Richard Kagan, *Clio and the Crown: The Politics of History in Medieval and Early Modern Spain* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009), 14, 27-29. Kagan also describes *pro persona* as "individualized royal chronicles focused on the achievements of a single reign".

6. Valera's chronicle was printed in 1482, 1487, 1489, 1491, 1492, 1493 (twice), 1495, 1499, 1500, 1513, 1517, and more until 1567, when the last edition before the modern era appeared. The text is divided into four parts: the cosmography of the world, the population of "las españas", the coming of the Goths to the Spains, and Pelayo to Valera's present. Mosén Diego de Valera, *Crónica abreviada de España* (Sevilla: Jacopo Cromberger, 1517), f. iv. I am using Beinecke Library DP74 V3 1517+ Oversize.

bel and Ferdinand would see it through to completion[7]. He therefore dedicated his *Crónica* to the queen[8]. Palencia and Pulgar, like Valera, were diplomats, the former to Rome for Juan II, the latter to France for Enrique IV. Pulgar also served as royal historiographer to Queen Isabel (r. 1474-1504). Palencia wrote a history of the reigns of Juan II, Enrique IV and Isabel entitled *Gesta Hispaniensia ex annalibus suorum diebus colligentis* (shortened to the Livy-esque *Décadas*). It was translated into Spanish as the *Crónica de Enrique IV* shortly after it appeared[9]. Between 1489 and 1492 Palencia also wrote a history of the war against Granada. Arévalo, bishop of Palencia, served as secretary to and ambassador for Enrique IV. His *Compendiosa historia Hispánica*, written in Latin, appeared in print in Rome in 1470. Guzmán, a humanist, worked for the powerful Mendoza family. His *Generaciones y Semblanzas* served as the exemplar for Pulgar's later *Claros varones de España* (Toledo: 1486). All of these men thus lived and served during the tumultuous reigns of Juan II and Enrique IV, when these indecisive kings were dominated by favorites. Those who lived past 1474 wrote positively about the strength and stability Isabel and her husband Ferdinand brought to royal government.

Hispania, as the Romans called the Iberian Peninsula, had been more or less politically united under Roman and Visigothic control, though there were obviously areas, such as the central north/west side of the Pyrenees mountains where state power was weak or ineffective. According to Valera, when the Romans entered Iberia, they were invaders whom "the Spanish" (*los españoles*) resisted[10]. Valera concentrated on the history of the Roman Republic and its engagement with Iberia, particularly during its struggle with Carthage, and did not mention the most famous Roman emperors –Trajan and Hadrian– from Hispania, instead moving on to the Visigoths, the Germanic tribe that invaded Iberia and established a kingdom in the wake of the Roman Empire's collapse in the fifth century. The Visigoth kingdom itself collapsed in 711, when an army of Arab and Berber Muslims crossed the Straits of Gibraltar and successfully subdued most of the cities of the peninsula. Iberia subsequently split into multiple kingdoms, counties, and an emirate. The latter became a caliphate in the tenth century, then broke apart into numerous *taifa*, or petty, kingdoms in the

7. Cristina Moya García, "La producción historiográfica de Mosén Diego de Valera en la Época de los Reyes Católicos", in *La literatura en la Época de los Reyes Católicos*, eds. Nicasio Salvador Miguel and Cristina Moya García (Madrid: Iberoamericana, 2008), 145-166, at 145, 147.

8. He wrote the text while serving as *corregidor* of Segovia for eleven months from 1479-1480 after a riot broke out there among New Christians (*conversos*). Marvin Lunenfeld, *Keepers of the City: The Corregidores of Isabella I of Castile (1474-1504)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 138. Valera, Palencia and Pulgar were from *converso* backgrounds.

9. The Biblioteca Nacional de España has numerous sixteenth-century manuscripts of this text in Spanish.

10. Valera, *Crónica abreviada de España*, f. 21v. Some, such as Juan de Valdés, did not accept much of the history in Valera's chronicle. For more, see Cristina Moya García, "La suerte de la *Valeriana*, 1482-1567", in *Mosén Diego de Valera entre las armas y las letras*, ed. Cristina Moya García (Rochester, NY: Tamesis, 2014), 103-124, at 103-104.

eleventh century. In the north, the political configuration constantly shifted, as kingdoms and counties grew, combined, separated, and repeated the process. By the fifteenth century two Christian kingdoms, Castile-León and Aragón, dominated central and eastern Iberia. Both sought hegemony in the peninsula and beyond, but how were they to determine hegemonic legitimacy? Castilians seem to have had a two-fold answer to this problem, which led them to write history as an inextricable mix of *pro patria* and *pro persona*. First, they wanted to see Hispania reunited under the control of one government –in the language of the time, *las Españas* under a *rey de España*. Second, they believed that Castile-León had the best claim to political control of the peninsula. It possessed the shrine of St. James at Santiago de Compostela, but more than that, it possessed the city of Toledo and all the other trappings of Visigoth Spain as well as a lineage connecting pre-Muslim Hispania to the present as Arévalo observed[11].

Following Isidore of Seville's seventh century example, nearly all Castilian histories began with the Visigoths, who had established their capital at Toledo during the reign of Leovigild (568-586)[12]. The city had been lost to the Muslims in 711, but in 1085 Alfonso VI, king of Castile-León, recaptured the city from al-Qadir, the *taifa* king of Toledo. At the Council of Basel in 1434, Alonso de Cartagena (1384-1456), canon of Burgos, argued that his king, Juan II (r. 1406-1454), was the territorial heir to Leovigild because he possessed Toledo. Thus, Castile was the heir to the Visigothic kings and the Castilian delegation at Basel represented all of Spain. This lineage made Castile older and of higher precedence than other countries such as England, with whose delegation Cartagena was arguing at the time[13]. By linking fifteenth-century territorial claims to those of the Visigoths, Valera, Arévalo and Cartagena could claim a heritage that predated the Muslim invasion of 711, thereby giving themselves a historic legitimacy of first right, so to speak, to territory and land. However, such treatments of Visigoth history were cursory at best. Visigoth history was not something to dwell on but rather a means to an end, a passing acknowledgment of previous political validity in order for Christians, especially Castilian Christians, to control the entire peninsula and "prove" their preeminence over other monarchs in Iberia and throughout Europe.

---

11. Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Compendiosa historia hispánica* (Rome: Udalricus Gallus, 1470), 25-27. I am here citing Beinecke Zi +3348A.

12. On Isidore as a writer and historian, see Jamie Wood, *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville* (Boston: Brill, 2012).

13. Luciano Serrano, *Los conversos, d. Pablo de Santa María y d. Alfonso de Cartagena, obispos de Burgos, gobernantes, diplomáticos y escritores* (Madrid: C. Bermejo, 1942), 140-143. Cartagena also argued that Castilian cities were larger and more numerous than their English counterparts; that Castile had been evangelized by St. James the Apostle, whose shrine was at Compostela; and that their role in the Reconquest was of greater consequence to the Church. Kagan observes that a century later Pedro de Alcocer's *Historia o descripción de la Imperial ciudad de Toledo* (1551) sought to remind the future Philip II (r. 1556-1598) of the city's historic importance so that he would establish his capital there, which he did from 1559-1561 before moving it to Madrid. Kagan, *Clio and the Crown*, ix.

The figure of Pelayo, who resisted the Muslims at the battle of Covadonga in 722, was also central to Castilian claims of political hegemony. Arévalo, like Alonso de Cartagena, argued that the Visigoths were kings of all Spain[14]. The Muslim invasion had not broken the line of Iberian Gothic kings, which began with Theodoric (r. 418-451), whom Arévalo labeled the first *rex Gothorum in Hispania regnante*, and continued through Pelayo in Asturias after 711[15]. Through Pelayo legitimate political control of the peninsula descended directly to the kings of Castile-León[16]. Arévalo distinguished between those he labeled the "kings of the Goths in Spain", who had originated in and ultimately belonged to the province of Dacia, and Pelayo and his successors in Asturias, who, though Gothic, first held the title "king of Spain" and whose kingdom ultimately grew to become Castile-León[17]. Thus, in his own day, Enrique IV "reigned gloriously in his illustrious kingdoms of Castile and Leon, principal monarch of the Spains"[18]. Palencia observed that though the Moors broke the "ancient power of the Goths" (*el antiguo poderío de los godos*) when they invaded, their "devastation" of the Gothic kingdom stopped when Pelayo, "last scion of the most noble Gothic families" (*último vástago de las más nobles familias godas*), successfully defended Asturias. Pelayo's warlike ardor continued to enflame the hearts "of his successors", by which Palencia meant "the Christians of Asturias, Vascongadas, and Cantabria"[19]. Thus, the Gothic lineage was important because it provided a political, royal, and institutional link to a pre-Moorish past.

Valera, in contrast, did not explicitly link Pelayo's personal history to the Gothic nobility. Instead, he wrote that Pelayo was Cantabrian. Nor did he refer to the Goths as "Christians" or "Spaniards", preferring "Goths" instead when describing the last Gothic king, "in whose time the Spains were lost" (*en cuyo tiempo las españas se perdieron*)[20]. He was clear that those who fled north in 711

14. On Cartagena and Arévalo, see Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Tratado sobre la división del reino y cuándo es lícita la primogenitura*, ed. Jesús Ángel Solórzano Telechea, trans. José Carlos Miralles Maldonado (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2011), 24-26, 49-50.

15. Arévalo, *Compendiosa historia hispánica*, 31.

16. Arévalo, *Compendiosa historia hispánica*, 25. "Rex vero ipse Castelle Henrricus quartus modernus ab Athanarico ex Gothis primo regnante per ordinatas successiones descendit… Pelagio qui primus regnavit post cladem in Hispania".

17. Arévalo, *Compendiosa historia hispánica*, 43.

18. Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Suma de la Política*, ed. Juan Beneyto Perez (Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1944), 31. "El rey don Enrrique el quarto, reynante gloriosamente en los sus ínclitos reynos de Castilla e de León, principal monarca de las Espannas".

19. Alonso Fernández de Palencia, *Anales de la Guerra de Granada*, trans. A. Paz y Meliá (Madrid: Tip. de la Revista de Archivos, 1909), 9.

20. Valera, *Crónica de España*, f. 33r-34r. In a letter to Alfonso de Velaso in May 1475, Valera wrote that "after the universal destruction of Spain [España]" in 711, the kings of France took precedence over those "of our Castile", which was a reversal of the original order "in the time of the glorious kings of Spain". He blamed the destruction on the sins of several Gothic kings. *Epístolas de Mosén Diego de Valera*, ed. José Antonio de Balenchana (Madrid: Miguel Ginesta, 1878), 25.

sought refuge with Pelayo in the mountains of Asturias and together with the Asturians and Cantabrians they had made Pelayo king of Spain (*lo alçaron por rey de españa*)[21]. As the chosen king of Spain, he held dominion over all the many peoples in the cities and towns the Muslims had conquered in "the Spains" (*fue elegido por rey de diversas gentes de todas las ciudades y villas que los moros ganaron en las Españas*), even though he actually possessed few of them[22]. Possession may be 9/10s of the law, but the *idea* of possession and the rituals confirming the idea, in this case election and writing history, provided the necessary 1/10 that, according to Valera, legitimized conquest and control. Castile-León, then, was a Christian community with an ancient pedigree that continued to exist, albeit in much diminished and slightly different form, after the Muslim invasion of 711.

The visual symbols Castilian kings commissioned and used during their wars with the Moors further identified them with resistance to the Muslim invasion of Iberia. In the Alcázar of Segovia, where Enrique IV was raised and Isabel became queen, a series of gilded polychrome wooden statues encircled the frieze of the Sala de los Reyes. These statues depic the unbroken line of Castilian-Leonese kings from Pelayo on, each seated on a throne and holding a scepter, an orb, or a sword. They provided visual representation of royal legitimacy. The royal circle began with Pelayo and initially stopped at Fernando III, father of Alfonso X (r. 1252-1284), who had commissioned the series when he rebuilt the Sala de los Reyes to host meetings of the Cortes after part of the Alcázar collapsed in 1258. Enrique IV renovated the room in the mid-fifteenth century and furthered the series of royal statues to include all kings to his reign inclusive. More than a century later, Felipe II (r. 1556-1598) commissioned several sculptors and painters to finish the series with Isabel and her daughter Juana (r. 1504-1520 effectively), Felipe's great-grandmother and grandmother, respectively. Juana sits between her mother Isabel and Pelayo, thus completing the circle[23]. This iconography served as a visual reminder of the unbroken succession of kings and queens from the eighth century to the present and told in artistic form the same story that historians told in their texts.

While Pelayo legitimized the martial vigor and royal rule of Castilian kings, Isidore, whom many writers imitated, religiously and rhetorically linked the fifteenth century to the Gothic, pre-Muslim past. Guzmán wrote, "The kings of Castile had a custom of old, that when they entered into war with the Moors, they always carried on their person a pendant of Saint Isidore of León"[24]. Saint

21. Valera, *Crónica de España*, f. 34v.

22. Valera, *Crónica de España*, f. 35r.

23. María Cruz López Orcajo, *El Alcázar de Segovia en los siglos XVI y XVII* (Segovia: Obra Cultural de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia, 1980), 18-19, 63-64.

24. Fernán Pérez de Guzmán, *Cosas Sacadas de la Historia del Rey Don Juan Segundo: BL MS Egerton 1875*, eds. Angus MacKay and Dorothy Sherman Severin (Exeter: University of Exeter, 1981), 5. "Los reyes de Castilla antiguamente avían por costumbre que, quando entravan en guerra de moros, por sus personas levavan siempre consigo el pendón de San Isidro de León".

Isidore, of course, was archbishop of Seville in the seventh century and is associated today with the Andalusian city, but in the eleventh century, Fernando I of León (r. 1056-1065) sent an embassy to al-Mu'tadid, *taifa* king of Seville (r. 1042-1069), and acquired the saint's remains, which he reinterred in the new Basilica of San Isidro in the northern city of León. From the eleventh century on, then, he was called Saint Isidore of León, and his name and presence gave religious and political legitimacy to the northern kings in their wars against the south.

Possession of the city of Toledo and the historic figures of Pelayo and Isidore thus allowed Castilians to frame a historical narrative with an unbroken link between the Christian Visigothic kingdom and Castilian Christian claims to political legitimacy and dominion over the peninsula. The events of 711 and the subsequent establishment of political societies in al-Andalus had not eradicated but simply hindered the full flowering of Christian dominion. However, the issue of the Moors' status in Hispania remained. By the fifteenth century the Moors had lived in the peninsula for seven hundred years, developed deep ties to the people and land, and created a rich, historic culture. If, as Arévalo wrote, cities and communities are founded and ordered towards good ends, including living well and virtuously, living sufficiently in peace and security, conducting commerce and exchange, and marrying, was it possible for a mixed religious community to exist?[25].

Authors addressed this matter differently, depending on the type of history they were writing. Palencia's *Crónica de Enrique IV* focuses primarily on the war between Castile and Portugal over the succession to the Castilian throne, but on a few occasions Palencia mentions Granada and Morocco. In general, in these instances his tone is straightforward, referring to Enrique IV's expeditions again the Moors of Granada, the arrival at court of some Granadan nobles, and the political customs of the kingdom. At one point, though, he offered a lengthy morality tale on the election of Granadan kings and the requirement that "they govern with prudence and valor". Unfortunately, because their opulence and wealth led to carelessness, many of them met disastrous ends. Granada, Palencia observed, was "the community in which the throne is most unstable", but this worked to Castile's advantage because Juan II was able to "recover" territory in Andalusia. Palencia seemed unsure, though, of whether the Moors could be part of Hispania. He noted that in many instances, "Catholic kings had sheltered and given aid to Moorish fugitives" and that Moorish kings had done the same for "Catholic nobles". At the same time he referred to the Moors as "the enemy race" and proceeded to castigate Enrique IV for not taking advantage of the instability in Granada to capture the kingdom[26]. Palencia's *Guerra de Granada* was antagonistic by its very nature. In it he concluded that the Moors had never belonged to Spain. They were barbarian invaders (*bárbaros invasores*),

25. Arévalo, *Suma de la Política*, 39. Arévalo is citing Aristotle here.

26. Alonso de Palencia, *Crónica de Enrique IV*, trans. A. Paz y Meliá (Madrid: Atlas, 1975), 67-69.

a ferocious (*feroz*), savage (*salvaje*) people. The Christians, united "by a religious chain" (*por vínculo religioso*), slowly defeated them and reclaimed territory[27]. Palencia sometimes used the term "Christians" to refer to the northern peoples and kingdoms and "Muslims" (*musulmanes*) to refer to those who invaded in 711 and fought Pelayo. At other times he used the term "Spaniards" for the Christian kingdoms and "Granadans" (*granadinos*) for the Muslim kingdom in the fifteenth century. For example, he writes that "Spaniards" (*los españoles*) recovered Cádiz in the time of Enrique IV and explains the various means through which Isabel and Ferdinand justified their war against "the Granadans". Use of the term Christians to denote those in the north or the northern kingdoms is obviously exclusionary and overlooks the Jews and Mudejars who lived among them, but it does mark a perceptible, factual difference between those who lived in Iberia prior to 711 and those who arrived in that year. The shift to the term "Spaniards" in an exclusionary sense, however, suggests several things to the reader. First, that "Spain" and "Castile" are interchangeable for Palencia. Second, that Muslim Granadans were not Spaniards in spite of the longevity of their presence in Hispania[28]. Guzmán argued likewise, that Spain and Castile were interchangeable and that the Moors did not belong. Both the Gothic loss of "Spain" to the Muslims and the contemporary existence of the kingdom of Granada, which "not only defends itself against Spain, but offends it", were grave problems for the peninsula. "The sins of Castile", he wrote, had prolonged the war in the south and delayed the return of "Spain to her ancient possession, expelling the Moors from it and restoring it to the Christians"[29]. Thus, for these authors, especially Guzmán and Palencia, no Muslim political entity could legitimately exist in Iberia, nor for Guzmán could individual Moors belong to the community of Spain.

Arévalo's exclusion of Iberian Moors from Hispania was not as clear as Guzmán's. He variously labeled Moors "infidels" (*infideles*), "mohammedans" (*mahometes*), "enemies" (*hostium*), and, most commonly, "Saracens" (*sarraceni/sarracenos*). He observed that in 1079 Alfonso VI sent Rodrigo Díaz de Vivar, more commonly known as El Cid, to al-Mu'tamid, the *taifa* king of Seville (r. 1069-1091), to collect tribute. While there, Díaz had to fight the king of Granada, who had many Christian exiles from "Hispania" helping him[30]. Yet Arévalo later included Granada, *quam* Granada, in his list of Iberian kingdoms subject to Castilian dominion instead of distinguishing between Granadans and Spaniards and recommending the total destruction of the former, as Palencia and Guzmán

27. Palencia, *Guerra de Granada*, 9.

28. Palencia, *Guerra de Granada*, 10.

29. Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, ed. José Antonio Barrio (Madrid: Cátedra, 1998), 166. For the translation, see Joseph O'Callaghan, *The Last Crusade in the West: Castile and the Conquest of Granada* (University of Pennsylvania Press, 2014), 229.

30. Arévalo, *Compendiosa historia hispánica*, 26-27. "Alfonso VI eundê Rodericû ad Regem Sibilie vassallû mitteret . ut solitum tributum reciperet . evenit ut Roderico morâ apud Sibiliâ trahere Rex Granate plurimis nobilibus Cristianis sociatus qui erant ab Hispania exules".

did. Valera did the same. The very title of Valera's book, *La crónica de España abreviada por mandado dela serenissima e ilustrissima Señora doña Isabel Reyna de Castilla, etc.*, reflects the reality of distinct kingdoms in Iberia. Though Valera refers to the invading Moors of 711 as "enemies of the faith" (*enemigos de la fe*) and "barbarous and foreign peoples" (*bárbaros y gentes estrañas*)[31], he nonetheless suggests that when Alfonso VI took Toledo in 1085, the Moors gave him the city "on the condition that they [the Moors] could remain as residents in their houses and properties"[32]. This situation, as Valera presented it, was perfectly acceptable.

Valera also preferred using the phrases "Christian king" or "Catholic kings" and "Moorish king", and distinguished between Iberian Moors and African Moors. During the reign of Fernando III of Castile-Léon (r. 1217-1252), King Alhamar [Muhammad ibn Nasr, r. 1232-1273] of Arjona "made himself a vassal" (*el rey Alhamar…se fizo su Vassallo*). "The Moorish king did homage" to Fernando (*Delo qual el rey moro le hizo omenaje*) wrote Valera. In return, Fernando made him king of Granada, suggesting Castilian dominion that included space for a Moorish presence. When Fernando left the south and returned to Toledo, he left several important men to hold "the land of the Moors to Seville" (*la tierra de los moros hasta Sevilla*)[33]. Valera recognized the kings of Granada as Moorish kings as long as they paid their annual tax to the kings of Castile. When they failed to do so, as Yusuf I did in 1340, they delegitimized their rule[34]. In narrating the campaigns of Alfonso XI (r. 1313-1350) in southern Iberia in the 1340s, Valera observed that after the king's victory at the battle of Tarifa, "Albohacen [Abu al-Hasan, sultan of Morocco] fled to Gibraltar and the king of Granada to Marbella. And the Christian kings returned to their realms"[35]. Overlordship, or sovereignty, then, belonged to the Christian kings, but direct political rule of all Hispania was ambiguous.

Pulgar used either the aforementioned titles or "kings of Castile, Aragon, Sicily" and "king of Granada" in his manuscript *Historia de los Reyes Católicos*[36]. When he reached 1482 and the beginning of the final war against Granada, Pulgar wrote that the Catholic kings knew they should never start a war unless they did so for reasons of faith or security. In the case of Granada, they wanted to

31. Valera, *Crónica de España*, f. 34r.

32. Valera, *Crónica de España*, f. 61r. "Con condicion que los moros quedassen por moradores enella en sus casas y heredades".

33. Valera, *Crónica de España*, f. 83r.

34. Valera, *Crónica de España*, f. 93r.

35. Valera, *Crónica de España*, f. 92r. "El qual (Albohacen) se fue fuyendo para Gibraltar, y el rey de Granada a Marbella. E los reyes cristianos se volvieron a sus reales".

36. Hernando de Pulgar, *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, BNE MSS/1777, f. 133, 180. As part of the queen's entourage, Pulgar was present at several sieges during the war against Granada in the 1480s. For more, see Miguel Ángel Pérez Priego, "Caballeros y prelados biografiados por Fernando de Pulgar", in *La literatura en la Época de los Reyes Católicos*, 207-227.

remove the "lordship of Moors and the name of Mohammed" from all of "the Spains" (*lanzar de todas las Españas el señorío de los Moros y el nombre de Mahoma*)[37]. But when the armies of Isabel and Ferdinand finally conquered Granada, Pulgar did not refer to Isabel as queen of Spain but as queen of Granada[38]. He did the same in his brief biographies in *Claros Varones de España*. Enrique IV, he wrote, made several incursions into the "kingdom of Granada" (*enel reyno de Granada*), which resulted in the Granadan Moors having to pay him tribute (*parias*) to avoid war[39]. In his chapter on Íñigo López de Mendoza, the marquis of Santillana, Pulgar wrote that Mendoza fought against Christians (the Aragonese) and Muslims, "the king of Granada and other captains of that kingdom" (*con el rey de Granada y con otros capitanes de aquel reyno*). Mendoza was so successful against Granada that he forced them to take "the yoke of servitude" and pay tribute to Enrique IV, who then used the tribute to ransom Christian captives[40]. This was quite a feat because the Moors were "bellicose, astute, and treacherous in the arts of war, and robust and cruel men". Pulgar's description of Castile's Moorish enemies served to make Mendoza's victories in forcing vassalage and tribute on them that much greater[41], while his use of titles other than "king [or queen] of Spain" left the Spanish kingdoms politically disunited, in that they did not form one nation, Hispania. Their only clear unity was in the person of the monarch. Arévalo's, Valera's, and Pulgar's histories thus appears less overtly exclusionary than Palencia's and Guzmán's and suggest that perhaps Moors could live in Hispania with their own political community so long as they were a vassal or tributary of a Castilian Christian overlord.

For fifteenth-century historians and writers struggling to describe and define their community, there was tension between the Spains and the king of Spain (Kagan's *pro patria* and *pro persona*) and that tension, especially with Valera and Arévalo but also with Pulgar, remained unresolved. Further, there was tension between a religious definition of community (Christians or Muslims) and a geo-political one (Spaniards, Goths, Granadans, etc.). All of these authors agreed that the Castilian-Leonese community, in much smaller form, and its political territory leadership existed prior to al-Andalus and therefore was the legitimate political community of Hispania. Most of them accepted the presence of Granada *de facto* but not *de jure*. Arévalo, Valera, and Pulgar suggest the possibility of a *de jure* Muslim political community under Castilian dominion; Palencia and Guzmán do not. These chroniclers sought to present their kingdom's

37. Pulgar, *Historia de los Reyes Católicos*, f. 180.

38. Pulgar, *Historia de los Reyes Católicos*, f. 375.

39. Hernando de Pulgar, *Los Claros Varones de España*, ed. Joseph Abraham Levi (New York: Peter Lang, 1996), 8. See also Hernando de Pulgar, *Los Claros Varones de España* (Sevilla: Estanislao Polono, 1500), f. 5r.

40. Pulgar, *Los Claros Varones*, ed. Levi, 22-23. See also Pulgar, *Los Claros Varones* (1500), f. 12.

41. Pulgar, *Los Claros Varones*, ed. Levi, 60. See also Pulgar, *Los Claros Varones* (1500), f. 32.

control over Hispania as legitimate through possesion of Toledo, through legal descent from a legitimate Gothic monarchy and through military conquest. Just as the Goths had permitted Romans to stay in Hispania after their conquest, and just as some Romans preferred to stay for personal, political, or financial reasons, so some later authors posited that Muslims could continue to live in Spain and in some cases exercise lordship, so long as they ultimately served a Castilian Christian monarch[42]. Perhaps the absence of a clear, straightforward answer to the question of the Moors' status in Iberia gave them (or, after 1492, Mudejars) greater flexibility with and room to assert themselves to Castilian kings, at least until the revolt of the Alpujarras in 1499, after which Isabel vigorously forced conversion on the Mudejars, who subsequently became known as Moriscos.

By the sixteenth century, the urgency to unite Spain in writing had diminished because Charles I (r. 1516-1556) claimed both Castile and Aragón in his person. Historians therefore did not press the Visigothic heritage as persistently, and one, Father Juan Baptista, even wrote a panegyric in praise of Abd al-Malik, the sultan of Morocco (r. 1576-1578) who died fighting the Portuguese[43]. In addition, many Castilian historians, such as Gonzalo Fernández de Oviedo, Juan Ginés de Sepúlveda, and Francisco López de Gómara, turned their attention to the peoples of the Americas instead of those in Iberia. Yet even though the reality of Moorish political power in Iberia receded, the problem of communal identity remained. More than five hundred years later, it continues to haunt and disturb Spain.

Resumen

La historia fue tan importante para la construcción de la identidad comunitaria y la legitimidad política en el siglo XV como lo es hoy, y en los reinos de España igualmente tenso. Los cronistas y biógrafos católicos castellanos parecen inseguros del estado preciso de los moros en Iberia. Todos estaban de acuerdo con el control político o el señorío de los cristianos castellanos, pero pocos tenían una idea clara de las implicaciones de ese señorío para los moros. ¿Debería permitirse a los moros permanecer como parte de la comunidad una vez que un monarca cristiano castellano tomara el control de su ciudad, región o reino, o no había posibilidad de que pertenecieran? Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470), Fernán Pérez de Guzmán (c. 1377-c. 1460), Alonso Fernández de Palencia (1423-1492), Hernando de Pulgar (1436-c. 1492), y Mosén Diego de

42. On Isidore's treatment of legitimate Gothic rule and the Roman remnants, see Wood, *The Politics of Identity*, 179-188.

43. Juan Baptista, *Crónica de la vida y admirables hechos de Muley Abd el Melech, emperador de Marruecos y rey de los reynos de Fez, Mequines y Sus, y del sucesso en la restauración de todos ellos, en prosa y verso* (Valencia: Andrea Gasparo-Corso, 1577).

Valera (1412-1488) dieron diferentes respuestas. Todos coincidieron en que la comunidad castellano-leonesa existía antes de al-Andalus y, por lo tanto, era la comunidad política legítima de Hispania. La mayoría de ellos aceptaron la presencia de Granada *de facto* pero no *de jure*. Sin embargo, Arévalo, Valera y Pulgar sugieren la posibilidad de una comunidad política musulmana *de jure* bajo dominio castellano; Palencia y Guzmán no.

Palabras clave: comunidad, identidad, legitimidad política, historias castellanas, siglo XV, moros.

Abstract

History was as important to the construction of communal identity and political legitimacy in the fifteenth century as it is today, and in the kingdoms of Spain just as fraught. Catholic Castilian chroniclers and biographers often seemed unsure of the precise status of Spanish Muslims (Moors) in Iberia. All agreed with Castilian Christian political control or over-lordship, but few had a clear idea of the implications of that lordship for the Moors. Should Moors be allowed to remain as part of the community once a Castilian Christian monarch took control of their town, region, or kingdom, or was there no possibility of them belonging? Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470), Fernán Pérez de Guzmán (c. 1377-c. 1460), Alonso Fernández de Palencia (1423-1492), Hernando de Pulgar (1436-c. 1492), and Mosén Diego de Valera (1412-1488) gave different answers. All agreed that the Castilian-Leonese community existed prior to al-Andalus and therefore was the legitimate political community of Hispania. Most of them accepted the presence of Granada *de facto* but not *de jure*. However, Arévalo, Valera, and Pulgar suggest the possibility of a *de jure* Muslim political community under Castilian dominion; Palencia and Guzmán did not.

Key words: community, identity, political legitimacy, Castilian histories, fifteenth century, Moors.

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.08
Para citar este artículo:
Hernández Castelló, María Cristina, «Mudéjares y moriscos en los primeros años de la Granada cristiana. La visión de su primer capitán general». *Sharq Al-Andalus*, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.08

MUDÉJARES Y MORISCOS EN LOS PRIMEROS AÑOS DE LA GRANADA CRISTIANA. LA VISIÓN DE SU PRIMER CAPITÁN GENERAL

*María Cristina Hernández Castelló**

Cuando en enero de 1492 las tropas cristianas entraron en Granada, el último reducto de la dinastía Nazarí en la Península, los Reyes Católicos decidieron otorgar los cargos civil y militar de mayor responsabilidad de los últimos territorios peninsulares anexionados a la Corona a un miembro de la alta nobleza castellana: Íñigo López de Mendoza, II conde de Tendilla[1]. A partir de ese momento y hasta su muerte, ocurrida en el verano de 1515, este personaje detentó la alcaidía de la más importante fortaleza de aquellos territorios, la Alhambra, y la capitanía general del reino de Granada, cargo que llevaba aparejadas competencias en el ámbito jurídico y militar, y también funciones gubernativas que han sido comparadas con las ejercidas por los virreyes de la época[2].

* Universidad de Valladolid.

1. Sobre el II conde de Tendilla: G. Ibáñez de Segovia, *Historia sobre la Casa de Mondéjar.* Biblioteca Nacional (Madrid), Sección Manuscritos 3315 y 10670, transcripción publicada por A. García López, *Historia de la casa de Mondéjar de Gaspar Ibáñez de Segovia*, Guadalajara, Editores del Henares, 2015; R. Foulche-Delbosc, "Historia de los condes de Tendilla por Gabriel Rodríguez de Ardila y Esquivias", *Revue Hispanique*, XXXI, 1914, pp. 63-131; J. Cepeda Adán, "El Gran Tendilla medieval y renacentista", *Cuadernos de la Historia*, I, 1968, pp. 159-168 e Id., "El Conde de Tendilla primer Alcayde de la Alhambra", *Cuadernos de la Alhambra*, 6, 1970, pp. 21-50; E. Meneses García, "Granada y el segundo conde de Tendilla a comienzos del siglo XVI", *Hispania. Revista española de historia*, 1972, vol. XXII, nº 122, pp. 547-585 e Id., *Correspondencia del conde Tendilla (1508-1513)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1973 y 1974, vol. I y II; J.M. Martín García, *Don Íñigo López de Mendoza (1442-1515): del espíritu caballeresco al Humanismo Renacentista. Tradición y modernidad de un mecenas español*, Granada, Universidad de Granada D.L., 1999; J. Szmolka Clares, *El conde de Tendilla: Primer capitán General de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2011; M.C. Hernández Castelló, *Poder y promoción artística. El conde de Tendilla, un Mendoza en tiempos de los Reyes Católicos*, Valladolid, ediciones Universidad de Valladolid, 2016.

2. Sobre este particular: A. Jiménez Estrella, "Nobleza y servicio político a la Monarquía: Los Mendoza y su vinculación al Reino de Granada", *Obradoiro de Historia Moderna*, 18, 2009, pp. 211-232. Un estudio más completo sobre el funcionamiento de la capitanía general granadina durante el siglo XVI en: A. Jiménez Estrella, *Poder, ejército y gobierno en el siglo XVI. La capitanía general del Reino de Granada y sus agentes*, Granada, Universidad de Granada, 2004.

Era este noble alcarreño miembro de la familia de los Mendoza, por lo que estaba emparentado con algunos de los más importantes personajes del momento, así por ejemplo sus tíos por vía paterna eran el gran cardenal Mendoza, el duque del Infantado y la condestablesa Mencía de Mendoza, esposa de Pedro Fernández de Velasco. Pertenecer a tan alto linaje contribuyó a su ascenso político y social[3], pero también lo hicieron sus propias acciones. En este sentido, destacadas fueron sus actuaciones en el campo de la diplomacia cuando en 1486 encabezó por orden de los monarcas una embajada excepcional a Roma con la misión principal de prestar la obediencia debida al nuevo pontífice, Inocencio VIII[4]. De aquella misión regresó con éxito, incorporándose inmediatamente a la guerra contra el reino nazarí de Granada, donde demostró en múltiples ocasiones sus cualidades en el campo de batalla; así lo recogen los cronistas de la época[5] y así lo evocan algunas imágenes coetáneas a los hechos referidos. En este sentido significativa es la imagen que aparece en uno de los relieves de la predela del retablo mayor de la Capilla Real de Granada[6], obra de Felipe Vigarny, donde la figura de Tendilla fue identificada por Elías Tormo con el militar a caballo situado a la izquierda del rey Fernando en la escena que representa a los Reyes Católicos con los ejércitos cristianos ante las puertas de Granada[7]. Tuvo lugar esta escena el 2 de enero de 1492 y con ella se dio fin al último estado musulmán de la Península Ibérica y a diez años de Reconquista. Semanas antes, el 25 de noviembre de 1491, los Reyes Católicos y Boabdil firmaron las conocidas como Capitulaciones de Santa Fe, en un intento por establecer la paz entre vencedores y vencidos, fijando los derechos de estos últimos, siguiendo la fórmula empleada en otras localidades a lo largo de la conquista[8]. A pesar de ello, en el reino de Granada cristianos y musulmanes no contaron

3 A. de Santa Cruz, *Crónica de los Reyes Católicos*, J.M. de Carriazo (edición y estudio), Sevilla, 1951, tomo I, p. 48: "Y aquel propio día se tornaron a Santa Fe, dexando por alcayde del Alhambra y de las otras fortaleças de la ciudad y por capitán general della a don Yñigo López de Mendoça, conde de Tendilla, a suplicación del cardenal don Pero Gonçalez Mendoça".

4. A. Fernández de Córdova Miralles, "La imagen de los Reyes Católicos en la Roma Pontificia", *La España Medieval*, 28, 2005, pp. 259-354; M.C. Hernández Castelló, "El conde de Tendilla como representante de los Reyes Católicos en Italia", en S. de María y M. Parada López de Corselas (coords.), *El Imperio y las Hispanias de Trajano a Carlos V: clasicismo y poder en el arte español*, Bolonia, University Press, 2014, pp. 261-270.

5. Recogieron las hazañas de Tendilla los siguientes cronistas: A. Palencia, *Guerra de Granada*, R.G. Peinado Santaella (estudio), Granada, Universidad de Granada, 1998; H. Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos. La guerra de Granada*, J. de Mata Carriazo (ed. y estudio), Madrid, Espasa Calpe, 1943; D. de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, J. de Mata Carriazo (ed. y estudio), Madrid, José Molina, 1927.

6. A. Fernández-Puertas, "Sobre los relieves en la predela del retablo de la Capilla Real de Granada", *Homenaje al profesor Dr. D. José M.ª Azcárate, Anales de la Historia del Arte*, n. º 4, 1994, pp. 373-384.

7. E. Tormo, «El brote del Renacimiento en los monumentos españoles y los Mendoza del siglo XV», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, XXV, 1917, p. 62.

8. I. Poutrin, "Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)", *Sharq al-Andalus*, 19, 2008-2010, pp. 11-34.

con los mismos derechos ni con los mismos deberes, como demuestra la fiscalidad diferencial que existió entre ambas confesiones religiosas[9].

Según lo estimado en los dos primeros decenios, tras la toma de la ciudad conformaban la sociedad granadina unos 200.000 musulmanes y entre 30.000 o 40.000 inmigrantes cristianos, a quienes habían atraído a estos nuevos territorios las ventajas ofrecidas por la Corona[10]. Cifras nada desdeñables que cobran especial valor si tenemos en cuenta que solo entre un 15 % y un 20 % de la población asentada en Granada formaba parte del bando que había salido victorioso del conflicto que durante siglos asoló la Península. A estas cifras habría que sumar la aristocracia nazarí colaboracionista y a los auténticos conversos, que los hubo, si bien la proporción no cambiaría sustancialmente.

Detalle de *La entrada de los Reyes Católicos en Granada*. Banco del retablo mayor de la Capilla Real, Granada, Felipe Vigarny, 1520-1522.

9. Véase A. Galán Sánchez, "«Herejes consentidos»: la justificación de una fiscalidad diferencial en el Reino de Granada", *HID*, 33, 2006, pp. 173-209. En este trabajo el autor estudia en profundidad y con exquisito rigor el proceso de gestación de la discriminación hacia los moriscos en el territorio granadino.

10. Sobre la repoblación del reino de Granada y toda la problemática surgida citamos a M.A. Ladero De Quesada, "La repoblación del reino de Granada anterior a 1500", *Hispania*, 110, 1968, pp. 489-563 y R.G. Peinado Santaella, "La sociedad repobladora: el control y la distribución del espacio", en R.G. Peinado Santaella, M. Barrios Aguilera y F. Andújar Castillo (eds.), *Historia del Reino de Granada. I. De los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)*, Granada, Universidad de Granada, 2000, 477-524.

"Ni creamos agora que esto está syn peligro porque veemos sosiego destos […]"

Con estas palabras don Íñigo mostraba recelo en 1505 hacia sus conciudadanos en una carta al secretario Hernando de Zafra donde también advertía "que vos, señor, sabeys, que son como lunbre destopa que arden su pito"[11]. Los vencidos, exceptuando la ya mencionada población musulmana colaboracionista, habían adoptado una actitud de resistencia pasiva y de apoyo, más o menos encubierto, a los elementos subversivos, tanto a los internos, los monfíes[12], como a los externos[13], "los infieles de allende", las tribus bereberes que azotaban constantemente las costas granadinas. Era prioritario para el capitán general del reino de Granada evitar que sus conciudadanos musulmanes tomasen un papel más activo y se amotinasen. Sin embargo, no siempre lo consiguió, como demostraron los disturbios ocurridos entre el invierno de 1499 y octubre de 1501[14]. Tras estos acontecimientos se inició el proceso de conversión forzosa de los mudéjares granadinos decretado por el cardenal Cisneros[15] y se dio fin al proceso de cristianización "por medios blandos"[16] iniciado por el primer arzobispo de Granada,

11. J. Szmolka Clarés, M.A. Moreno Trujillo y M.J. Osorio Pérez, *Epistolario del conde de Tendilla (1504-1506)*, Granada, Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, 1996, p. 262, reeditado en J. Szmolka Clarés, M.A. Moreno Trujillo y M.J. Osorio Pérez, *Epistolario del conde de Tendilla (1504-1506)*, Granada, Universidad de Granada, 2015. Para el secretario Hernando de Çafra con Arrnani por las paradas.

12. 'Moro o morisco que formaba parte de las cuadrillas de salteadores de Andalucía después de la Reconquista' (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.2 en línea]. <https://dle.rae.es> [08/10/2019].

13. J. Szmolka Clarés, *El conde de Tendilla …*, 2011, pp. 78 y ss.

14. M.A. Ladero de Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica, 1969, pp. 69 y ss. A finales de octubre de 1499 llegó el arzobispo de Toledo a Granada, y con él las conversiones forzosas de los mudéjares granadinos. El 18 de diciembre de ese mismo año los mudéjares del Albaicín se sublevaron manteniendo su actitud hostil durante tres días. En los primeros meses del 1500 las sublevaciones se extendieron a las Alpujarras, durante ese año las huestes reales lucharon por apaciguar la zona. A mediados de enero de 1501 se rebelaron los mudéjares de las serranías de Ronda y Villaluenga, solo la presencia del rey Fernando consiguió apaciguar la zona tras capitular los mudéjares sublevados a cambio de la libre emigración a África.

15. Aparece este episodio también representado en dos de los relieves de la predela del retablo mayor de la Capilla Real de Granada, los otros dos representan la toma de Granada, uno de los cuales ha sido ya referido en este texto por aparecer la imagen del conde de Tendilla, véanse las notas 6 y 7.

16. I. Poutrin, *op. cit.*, pp. 22, 26 y 32, reflexiona sobre este término cuyo origen está en el preámbulo del canon *Qui Sincera* del Decreto de Graciano, en el que se indicaba que los medios empleados para atraer a los paganos hacia el cristianismo debían ser "blandos, y no recios", sentencia que los canonistas no tardaron en modificar por "medios blandos, antes que recios", dejando de este modo abierta una vía más permisiva para las conversiones de los infieles.

Hernando de Talavera, estrecho colaborar y amigo del conde[17]. Tendilla mantuvo hasta el final de sus días la cautela en el trato con los moriscos, pues la realidad que afrontaba día a día le invitaba a ello. Una muestra del porqué de su prudencia la encontramos en una carta que envió en 1515 a Francisco Ortiz en la que reproducía una conversación que había mantenido con un "onbre honrrado dellos", es decir, posiblemente un morisco colaboracionista:

> "Agora me llega esta carta de fray Françisco de Ayala, hermano de Diego López de Ayala, sy es cosa que con estos christianos nuevos an de entender, a mejor recabdo avían de estar las cosas deste reyno de lo que están sy es para torçedor. ¡Por Dios, que es peligroso!, que el otro día, hablando conmigo sobre las almalafas[18], me dixo vn onbre onrrado dellos: 'del rey somos, todo quanto tenemos nos puede pedir y dárgelo emos, mas no nos mande descubrir nuestras mugeres'. No sé qué le respondí yo, que dixo: 'acordaos, señor, que somos veynte para vno de vosotros'. Peligrosa cosa es començar tal juego […]"[19].

La complejidad del contexto social en el que se encontraba obligaba al conde a actuar con cautela en todas y cada una de las acciones que llevaba a cabo.

"¿Qué ábito, qué cabello trayamos syno el morisco y en qué mesa comíamos?, ¿dexavan los reyes de ser christianos y santos por esto? No, ¡por Dios!"[20]

Sabedor de lo poco que bastaba para que los ánimos en Granada se agitasen y mas aún una vez llevadas a cabo las conversiones forzosas, el conde abogó por mantener los usos y costumbres de los nuevamente convertidos que no afectasen a la fe, argumentando que esos rasgos culturales nada tenían que ver con la doctrina. A pesar de que los estamentos políticos y religiosos, en palabras de Franco Llopis, "trataban que los moriscos cumplieran religiosamente como cristianos que eran", y "les exigían que se asemejaran en todo su comportamiento a los cristianos viejos, en esencia, que renunciaran, en parte, a su

17. De la amistad entre el fraile Jerónimo y el conde da buena cuenta el siguiente episodio, fallecido fray Hernando de Talavera, don Íñigo elevó sus quejas hasta el rey Fernando por el mal estado en que se encontraba el sepulcro del arzobispo, en E. Meneses García, *Correspondencia...*, carta 263. 1: "[…] no consiente [el sucesor de Talavera en el arzobispado granadino] que adoben las letras questan en la sepultura del arçobispo pasado porque dizen bien del. Suplicase a vuestra alteza mande dar çedula para que las adoben questan deshechas".

18. 'Vestidura moruna que cubría de los hombros a los pies' (*DLE*, s.v. almalafa).

19. M.A. Moreno Trujillo, J.M. de la Obra Sierra y M.J. Osorio Pérez, *Escribir y gobernar: el último registro de correspondencia del conde de Tendilla (1513-1515)*, Granada, Universidad de Granada, 2007, apéndice documental, p. 656, carta 1092. Para Françisco Ortyz, con Herrera.

20. *Ibídem*, p. 196, carta 349.

identidad"[21], Tendilla mantuvo una actitud permisiva hacia esos rasgos identitarios incluso cuando las medidas represivas de la Corona hacia ese tipo de manifestaciones de los moriscos aumentaron especialmente a partir de 1511 y de 1513[22]. Curiosamente, aquella carta que más veces ha sido referida para ilustrar el paternalismo del conde hacia los moriscos nunca fue enviada. El 12 de mayo de 1514, escribía lo siguiente al comendador de Castilla:

> "[...] ¿qué cosa es, señor, mandar, su alteza quitar los vestidos a los moriscos? Piensa que es asy cosa liviana, ¡juro por Dios!, con los que han de tornar a comprar más cuesta al reyno vn millón de ducados y no se acuerda el rey, nuestro señor, que con esto se haze un callo a los de allende, para no ser suyos syno derramada la sangre primero, ni sabe cómo en Roma ell ábito que trayan las mugeres syendo gentiles traen agora. Y porque mejor podays, señor, hablar en esto con avtoridad de doctor y tal como Sant Agustín lea vuestra merçed en el libro diez y nueve del de *Çiuitate Dei* en el diez e nueve capítulos y verés qué dize. Pues nosotros, señor, en España hasta la venida del rey don Enrrique el bastardo, ¿qué ábito, qué cabello trayamos syno el morisco y en qué mesa comíamos?, ¿dexavan los reyes de ser christianos y santos por esto? No, ¡por Dios! (…)"[23].

No obstante lo referido con respecto al no envío de la misiva, esta epístola es fundamental para entender su opinión sobre el trato que se debía dar a los moriscos. No solo la prohibición expresa de vestir sus trajes suponía un perjuicio económico, además soliviantaría sus ánimos innecesariamente. Argumentaba que las tradiciones en el vestir y en el comer no pertenecían al ámbito de la religión, sino de la tradición y la cultura. Para fundamentar sus palabras citaba a san Agustín[24] e invitaba al comendador de Castilla a reflexionar sobre lo siguiente, si el vestir como gentiles no importaba en Roma, cuna de la cristiandad, ¿por qué había de importar en el reino de Granada? Llama poderosamente la atención el hecho de que se mostrase con sus palabras contrario a la política pastoral de Talavera en Granada[25] expuesta en el documento titulado *Instrucción de Talavera a los vecinos del Albaicín cuando le consultan sobre las prácticas cristianas,* donde se recogía lo siguiente:

---

21. B. Franco Llopis, "Identidades «reales», identidades creadas, identidades superpuestas. Algunas reflexiones artísticas sobre los moriscos, su representación visual y la concepción que los cristianos viejos tuvieron de ella", en B. Franco LLopis, B. Pomara Saverino, M. Lomas Cortés y B. Ruiz Berjarano (eds.), *Identidades cuestionadas, coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII),* Valencia, Universidad de Valencia, 2016, pp. 286-287.

22. A. Galán Sánchez, *op. cit.*, 2006, pp. 187-188.

23. M.A. Moreno Trujillo, J.M. de la Obra Sierra y M.J. Osorio Pérez, *op. cit.,* 2007, apéndice documental, pp. 195-196, carta 349.

24. A las enseñanzas de san Agustín acude en otras ocasiones, al tratar sobre el mismo tema, *Ibídem,* pp. 157-158, carta 272: Al secretario Conchillos. Del 10 de abril de 1514: "yo por christiano me tengo y avnque rebuelvo pocos libros, escriptura de doctor santo de los quatro de la Yglesia daré que dize que a los que tornan christianos no se les deve mudar el ábito ni el comer […]".

25. F. Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400,* Madrid, Marcial Pons ediciones de Historia, 2007, pp. 254 y ss.

> "[…] es menester que vos conforméis en todo y por todo a la buena y honesta conversación de los güenos y honestos cristianos y cristianas, vestir y calzar y afeitar y comer, y en meses y viandas guisadas como comúnmente las guisan, y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar, y mucho y más que mucho en vuestro hablar, olvidando cuanto pudiéredes la lengua arábiga y haciéndola olvidar, y que nunca se hable en vuestra casa […]"[26].

La postura del capitán general del reino granadino debe ser entendida desde la perspectiva de quien, insistimos, siendo la máxima autoridad militar de los nuevos territorios, debía evitar tensiones innecesarias. Su posición con respecto a las tradiciones musulmanes provocó una dura acusación de la que tuvo que defenderse. Se le recriminaba el permitir las prácticas musulmanas a los conversos a cambio de obtener servicio. Su temor mostraba, con palabras veladas, al secretario Conchillos en marzo de 1514 cuando escribía "dezís que hablastes con el cardenal [Cisneros] en lo del seruir, que os respondió que era muy malo dexallos ser moros. Yo no sé quién les da esa liçençia […]"[27]. Para Tendilla había que obtener el servicio de los moriscos sin soliviantar sus ánimos en demasía, pero ello no significaba que fuese permisivo en las prácticas heréticas de los nuevamente convertidos. Ahora bien, aquel que le imputaba tal delito era un cristiano nuevo, don Miguel, al que él mismo había acusado de herejía, de modo que la acusación bien podía responder a un deseo de venganza por parte de este morisco. Pocos meses antes de fallecer insistía a su agente Francisco Ortiz para que tratase de nuevo el tema de las costumbres y tradiciones de los nuevamente convertidos en la Corte:

> "Platycad vos y Abulbaca, quel va de yntençión de seguir vuestro consejo en todo, que sy no quieren desir claro: 'queremos por fuerça tomar a la gente lo con que han de seruir al rey por que les dexen sus vestidos y les quiten todos estos malos fueros que les quieren poner, y no queremos reçebir de su grado tanto y más que por acá se dará, por que al marqués le pareçe mejor este camino quel otro', no sé qué an de querer, que la razón no quiere fuerça"[28].

Falta por señalar una cuestión para explicar el contexto vital de los primeros años de la Granada cristiana. La desconfianza existía en ambas direcciones. Los cristianos nuevos temían que por mantener sus tradiciones fuesen acu-

---

26. Archivo General de Simancas, Diversos de Castilla, 8, f. 114: *Instrucción de Talavera a los vecinos del Albaicín cuando le consultan sobre las prácticas cristianas.* El documento aparece sin fecha, por lo que pudo ser realizado tanto antes como después de la intervención de Cisneros. En cualquiera de los dos casos, es anterior a las palabras del conde en la carta mencionada y sin lugar a dudas por los vínculos con el arzobispo, pero también y sobre todo por su cargo como capitán general, Tendilla conocía el contenido de este documento. Ha sido publicado en varias ocasiones, hemos consultado J. Suberbiola Martínez, *Real Patronato de Granada. El arzobispo de Talavera, la iglesia y el estado Moderno (1486-1516). Estudio y documentos*, Granada, Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1985, pp. 222-224.

27. M.A. Moreno Trujillo, M.J. Osorio Pérez y J.M. de la Obra Sierra, *op. cit.*, 2007, apéndice documental, p. 143, carta 252: Para Francisco Ortiz, con Herrera. Del 23 de marzo de 1514.

28. *Ibídem*, p. 636, carta 1053.

sados de herejía y que actuase contra ellos la Inquisición, como ya había hecho en Granada en el año de 1505[29]. En el mes de abril, consiguió don Íñigo que el rey confirmase que el Santo Oficio no iba a actuar contra los moriscos granadinos, quienes, aliviados, acudieron en masa a agradecerle su ayuda. Así lo relató:

> "Esta mañana amaneçieron quinientas personas en el Alhanbra a darme graçias y oy misa primero que los hablase, […] y, teniendo la çédula de la Ynquisición en la mano, les dixe quel rey y la reyna, nuestros señores, me avían puesto aquí para que avisase a sus altezas de qualquier nesçesidad que a ellos les viniese, que para guardar estas paredes otros lo hizieran y segund la lealtad con quellos los avían seruido que con vna soga se pudiera estar syn alcayde el Alhanbra, y que syenpre sus altezas y el rey, nuestro señor, después que la reyna murió, avían oydo mis suplicaçiones y remediado todas las cosas que a ellos no venían bien, y que asy lo avía hecho su alteza en esto del vender y conprar y agora en lo de la Ynquisición, que viesen aquella çédula. Leyéronla en castellano y en arávigo y dieron de bozes pero, con todo, no están contentos porque piensan que ha de aver pesquisas y avnque sea manso el escándalo todavía tienen las orejas altas […]"[30].

Por este tipo de actuaciones, don Íñigo se ganó el respeto de la comunidad morisca. Las más elocuentes palabras que ilustran ese sentir las encontramos en una carta escrita por Luis Hurtado de Mendoza, II marqués de Mondéjar y III conde de Tendilla quien sucedió a su padre en la capitanía general y la alcaidía alhambreña**:** "Esta gente de christianos nuevos a sentydo en estremo el fallesçimiento del marqués, mi señor. No ha quedado onbre en la çibdad dellos que no me ha venido a visytar con tantas lágrimas como sy fuera padre de cada vno dellos"[31].

"Que no se pierda vn hedefiçio tan notable por no quererlo sostener"[32]

El paternalismo del conde hacia la sociedad musulmana, la tolerancia hacia sus costumbres, con o sin razones económicas de por medio, encuentra cierto paralelismo, aunque en menor medida, con las actuaciones que llevó a cabo con respecto al arte musulmán. En los reinos hispanos las dos culturas, la cristiana y la musulmana, convivían desde hacía siglos provocando un continuo flujo, consciente o inconsciente, entre ambas. Tendilla señaló esto mismo

29. J. Meseguer Fernández, "Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada", en J. Pérez Villanueva (coord.), *La Inquisición española: Nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1980, pp. 371-400.

30. M.A. Moreno Trujillo, M.J. Osorio Pérez y J.M. de la Obra Sierra, *op. cit.*, 2007, apéndice documental, p. 682, carta 1124. Fechada el 26 de abril de 1515.

31. *Ibídem*, p. 833, carta 1339. Fechada el 7 de agosto de 1515.

32. *Ibídem*, p. 93, carta 165. Fechada el 24 de enero de 1514.

en esa famosa carta no enviada "hasta la venida del rey don Enrrique el bastardo, ¿qué ábito, qué cabello trayamos syno el morisco y en qué mesa comíamos?"[33]. Lo musulmán respondía eficazmente a las necesidades de lujo y aparato que los cristianos identificaban con el poder y magnificencia, de ahí esa asimilación de sus manifestaciones artísticas en época de los Reyes Católicos. Ruiz Souza señalaba en relación con esa asimilación de elementos artísticos de *los otros*: ¿cuánto tiempo debe transcurrir para que un elemento (técnico, formal, decorativo, simbólico) asimilado forme parte de la tradición local sin necesidad de preguntarnos dónde se encuentra su origen?[34]. Cabría ampliar la pregunta incluyendo los elementos culturales. Un buen número de elementos musulmanes habían sido y eran adoptados por parte de los cristianos. El propio conde también asumió algunas costumbres árabes como demostró en la tantas veces referida recepción que en 1494 rindió en la Alhambra al cartógrafo alemán Hyeronimus Münzer, quien recogió en su crónica la escenografía del recibimiento que le dispensó "nos hizo sentar sobre alfombras de seda y mandó traer confituras y otras cosas"[35]. La acción del conde demostraba que la frontera entre las prácticas culturales de uno y otro credo no eran ni mucho menos estables.

Del mismo modo, no es posible afirmar que la frontera entre el arte musulmán y el cristiano estuviese tan definida como los investigadores del pasado pretendieron. Antes de la toma de Granada, don Fernando y doña Isabel habían manifestado su admiración y respeto hacia la estética islámica en las residencias y alcázares musulmanes que habían entrado a formar parte del patrimonio de la Corona –el Alcázar de Sevilla[36], la Aljafería de Zaragoza, etcétera–. ¿Qué ocurrió en Granada?, ¿qué actuaciones llevó a cabo la Corona con respecto al patrimonio musulmán?, ¿qué papel jugó en ese proceso el más alto cargo civil de aquel Reino, en especial con respecto a la Alhambra?[37].

---

33. Véase nota 21.

34. J.C. Ruiz Souza, "Castilla y la libertad de las artes en el siglo XV. La aceptación de la herencia de Al-Andalus: de la realidad material a los fundamentos teóricos", *Anales de Historia del Arte*, 2012, Vol. 22, Número Especial, p. 157.

35. J. Münzer, *Viaje por España y Portugal. 1494-1495*, Madrid, [s.n], 1951, p. 37.

36. En las capitulaciones del 28 de septiembre de 1487 con respecto a los alcázares sevillanos se insistía en la restauración y recuperación de las edificaciones que integraban el conjunto, "acomodándose a la estética mudéjar imperante en el alcázar"; A. Morales, "Los palacios de de la monarquía hispana en época de la reina Juana I", en Miguel Ángel Zalama Rodríguez, *Juana I en Tordesillas: su mundo, su entorno*, 2010, p. 99.

37. Son notables las intervenciones en el entramado urbano granadino, con las que se buscaba cristianizar la ciudad a través de su castellanización. Para comprender esta compleja transformación urbana, véase: R. López Guzmán, *Tradición y clasicismo en la Granada del XVI: arquitectura civil y urbanismo*, Granada, Diputación Provincial, 1987; B. Alonso Ruiz, "Restaurar y mejorar Granada en religión, gobierno y edificios. Las transformaciones urbanas tras la conquista de Granada", en S. Truchuelo García, R. López Vela y M. Torres Arce (coords.), *"Civitas": expresiones de la ciudad en la Edad Moderna*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2015, pp. 73-105.

Los diez últimos años del reino nazarí supusieron para sus arquitecturas un considerable deterioro. Boabdil no contaba con recursos económicos ni con el tiempo necesario –inmerso como estaba en una guerra– para intervenir en la ciudad fortificada; además, al darse cuenta que no podría resistir, permitió que la ruina avanzase[38]. Cuando los cristianos entraron en la fortaleza roja, los reyes comprobaron la imposibilidad de quedarse a residir en ella[39] y ordenaron acometer las primeras labores de consolidación y reconstrucción de sus edificios para evitar su pérdida total, pues "su significación política y su belleza la convertían –en su conjunto– en la corona de la red palacial cristiana y en el símbolo de la victoria del cristianismo contra el islam"[40]. Ya en uno de los párrafos de las capitulaciones firmadas en noviembre de 1491 los monarcas habían acordado que los rehenes musulmanes quedasen "en poder de sus altezas por el término de diez días, en tanto que las dichas fortalezas del Alhambra e alhiçan se reparan e proveen e fortalecen"[41].

A pesar de estas primeras medidas de urgencia, en todos los registros epistolares del conde, es decir, en un marco cronológico que abarca desde 1497, el primero de los conservados, hasta 1515, encontramos misivas en las que hay referencias directas al mal estado en que continuaban sus arquitecturas. La ruina amenazaba cada rincón y Tendilla clamaba por su conservación. En 1513 una alcoba del Cuarto de los Leones y otra del Partal estaban a punto de caerse:

> "Señor. Esta casa a menester para solo no caerse, a no nada, dozientos mill cada año. Catad, señor que lo digo para que lo sepa su alteza y descargo con esto, y lo protesto por eso. Vedlo y suplicad que libren dineros, que juro por Dios la una alcoba del Cuarto de los Leones, esta para caer, y el Partal también. Acuérdese su alteza que es esta casa sola más que un lugar de çient vezinos"[42].

Meses después insistía:

> "[…] Dixéronme que en vna destas dos torres altas del Quarto Real dormía vna lechuza y para echarla a vnos halcones subí a ver como se podría tomar y hallé caydos pedaços de vna yesería cosa muy reziente. Marauilléme y miré y vi las paredes hendidas y abierta la torre como vna granada. Truxe quatro maestros, los mejores de Granada, para verla. Dizen ques menester asaz dinero para rehaze-

38. J. Münzer, *op. cit.*, 1951, p. 41: "después de que se dio cuenta de que no podía resistir al cristianísimo rey de España, permitió que se derribasen muchos edificios".

39. Únicamente habitaron en los palacios nazaríes del 5 al 10 de enero de 1492, y del 16 al 23 de mayo, el resto del tiempo que estuvieron en Granada residieron en Santa Fe, J.A. Vilar Sánchez, *1492-1502, una década fraudulenta. Historia del Reino de Granada desde su fundación hasta la muerte de la reina Isabel*, Granada, Alhulia, 2004, p. 145.

40. R. Domínguez Casas, *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos. Artistas, residencias, jardines y bosques,* Madrid, editorial Alpuerto, 1993, p. 72.

41. M. Garrido Atienza, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1910, p. 271.

42. E. Meneses García, *Correspondencia...*, 1974, vol. II, pp. 568, 318-319. Fechada en septiembre de 1513.

> lla. Hasta que venga el tienpo de poner mano en ella ando acontando y enpotrando como a cuba grande, y no sabemos sy aprovechará porque tres arcos del corredor alto do posava Sancho de Paredes se vienen con ella hazia el patyo real. Dezildo, por amor de Dios, a su alteza, y pues yo en los reparos desta Alhanbra nunca he sido creydo mande su alteza quien vea sy digo verdad. Están a mucho peligro, porque aviendo su alteza más çierta ynformaçión que la mía, mande proveer como cunple a su seruiçio y aquí no se pierda vn hedefiçio tan notable por no quererlo sostener, que, ¡juro por Dios!, sy yo no subiera a la torre acaso no tardara quinze días en venirse al suelo y quando no aprovechare seré yo syn culpa. Nuestro Señor y etçétera. Del Alhanbra de Granada, XXIIII de enero, 1514"[43].

Llegaba a alzar sus quejas hasta el monarca apelando a su conciencia y a esa importante connotación simbólica de la fortaleza nasrí:

> "[…] aya por bien de mandar que se dé remedio como no perezca tan honrrado y notable hedefiçio como es esta Alhanbra que todo se va al suelo, y vuestra alteza no se acuerda que la ganó y le costó lo mejor de su vida, la qual prospere y ensalçe Dios"[44].

Por aquel entonces en la Alhambra se trabajaba en varias direcciones: por un lado, se mantenía y restauraba lo antiguo, lo musulmán, creándose incluso nuevas yeserías por artesanos mudéjares y, por otro, se introducían poco a poco nuevas decoraciones que redirigían la ambientación hacia formas cristianas. Así, en 1497 se añadieron zócalos de azulejos y blanquearon con cal los paramentos de arabescos para ocultarlos con pan de oro y azules[45]. Reformas que también afectaron a los techos y que en 1502 llamaron poderosamente la atención del señor de Montigny Antonio de Lalaing, quien consideró "aussi sont pluseurs chambres de la sorte dess aultres, dont les planchiers sont entretailliés et dorés excessivement"[46]. Se produjo un eclecticismo natural en el que no existía ninguna reflexión teórica, sino otro tipo de motivaciones que dirigían la voluntad de los promotores hacia una u otra opción[47]. Motivos prácticos llevaron a los nuevos moradores a redefinir los espacios árabes para acomodarlos al modo de vida cristiano. Al igual que por practicidad se mantenían los aljibes musulmanes y se contrataba a maestros musulmanes especializados[48]. En el caso de la inclusión de los emblemas reales en las yeserías árabes se buscaba

---

43. M.A. Moreno Trujillo, M.J. Osorio Pérez y J.M. de la Obra Sierra, *op. cit.*, 2007, p. 93, carta 165. Fechada el 24 de enero de 1514.
44. *Ibídem*, p. 285, carta 514. Fechada el 28 de julio de 1514.
45. J.A. Vilar Sánchez, *Los Reyes Católicos en la Alhambra*, Granada, editorial Comares, 2007, p. 78.
46. A. Lalaing, "Relation du premir voyage de Philippe Le Beau en Espagne, en 1501 por Antoine de Lalaing, S. de Montigny", en M. Gachard, *Collection des voyages des souverains des Pays Bas*, Bruxelles, F. Hayez, 1876, vol. 1, p. 206.
47. Empleamos la terminología que utilizó J. Yarza Luaces, "Gusto y promotor en la época de los Reyes Católicos", *Ephialte*, n.º III, 1992, pp. 51-70.
48. J.M. Martín García, "El aljibe de la Alhambra de Granada: historia de la construcción», en *Actas del Cuarto Congreso Nacional de Historia de la Construcción*, Cádiz, 27-29 enero, Cádiz, 2005, pp. 729-740. M.C. Hernández Castelló, *Poder y promoción artística…*, 2016, pp. 126-128.

prestigiar a los Reyes Católicos, pero de su inclusión también derivaría una importante carga simbólica, un recordatorio visual de la conquista, de la posesión por parte de los cristianos de la fortaleza roja.

Resulta tentador entender algunas de estas acciones como un decidido espíritu protector hacia el patrimonio musulmán en la época, sin embargo, los documentos muestran otra realidad. Ni la Corona ni su capitán general tuvieron ningún reparo en acabar con parte del mismo cuando las circunstancias así lo requerían. De nuevo, no solo razones prácticas motivarían estas acciones, sino que, como ya hemos referido, la destrucción del patrimonio musulmán tendría un valor añadido como recordatorio de la derrota, el impacto visual sería tal que aquellas imágenes permanecerían de por vida en la mente de los musulmanes. En 1494 se decidió desmantelar la rauda real, el cementerio musulmán de la fortaleza nazarí; se sacaron los restos de los emires allí enterrados de acuerdo con lo firmado en las Capitulaciones y las losas de mármol se reaprovecharon para las Casas Reales[49]. Lo mismo sucedió con las mezquitas del territorio granadino: unas fueron utilizadas como cantera de materiales, al igual que ocurrió con otros edificios de la ciudad[50], otras, las que en mejor estado se encontraban, fueron utilizadas como almacenes; precisamente López de Mendoza negoció con el rey el que le fuese entregada la mezquita de Vélez Málaga para utilizarla como granero y bodega[51]. Por supuesto, otras mezquitas fueron transformadas en iglesias, acrecentando exponencialmente el valor simbólico de su posesión, se cristianizaban lugares impíos, caso de la mezquita mayor del Albaicín, convertida en iglesia del Salvador. El mismo final tuvieron las edificaciones civiles musulmanas, que fueron reutilizadas sin cambiar su funcionalidad, caso de los mercados, o cambiando su uso, paradigma de ello es la transformación de uno de los palacios nazaríes de la Alhambra: el palacio de los Infantes, situado en la zona de la medina alta, transformado en convento franciscano, hoy en día Parador Nacional de Turismo de San Francisco de la Alhambra. La más curiosa modificación que sufrió esta edificación es la de su pabellón mirador, que pasó a ser capilla mayor de la iglesia conventual, lugar

49. J.A. Vilar Sánchez, *op. cit.*, 2007, p. 67. Recoge el autor el documento de pago a los maestros loseros que trabajaron en los "sesenta mármoles que yzieron de las piedras de mármol que se quitaron de las sepulturas de los reyes moros […]", AGS, CMC, 1ª Época, leg. 140, pp. 312, 212 y 295.

50. *Ibídem*, p. 118. Constata el autor a través de la documentación conservada como en ocasiones se subieron hasta la Alhambra partidas de *ladrillos raspados* que provenían de edificios derruidos en la ciudad.

51. E. Meneses García, *Correspondencia...*, 1973, vol. I, 106, 1: Al capitán Buitrago. 17 julio 1509. Le pide que negocie con el rey la entrega de la mezquita de Bélez Málaga como granero "[...] trabajad que su alteza me haga merçed de aquella mezquita que está allí para que haga graneros y bodega. Y esta mezquita está toda caída que no tiene madero ni teja ni cosa ninguna sino hecha corral". Como almacén de materiales ordenó utilizar una mezquita, en *Ibídem*, 1974, vol. II, 327, 12. El 20 de octubre de 1513 ordenó el conde a los vecinos de Pinos que "trayan la cal que se a hecho para la torre de la Cuesta de la Cebada, a una mezquita del lugar".

donde estuvieron enterrados los cuerpos de los Reyes Católicos hasta 1521, año en que se terminó la Capilla Real junto a la catedral. En este espacio conventual pidió ser enterrado don Íñigo López de Mendoza, bajo una cúpula de mocárabes flanqueada por dos artesonados, como si un trasunto de su vida fuese reposar hasta la eternidad entre lo cristiano y lo musulmán.

Cúpula de mocárabes de la iglesia conventual de San Francisco de la Alhambra, Granada.

Conclusiones

El fin último de don Íñigo López de Mendoza como capitán general del reino de Granada fue velar por mantener la estabilidad en unos territorios de difícil gestión. Todas y cada una de las acciones que llevó a cabo en sus años al frente de la capitanía estuvieron orientadas a tal fin. Desde esta perspectiva es posible explicar su actitud de respeto hacia las tradiciones musulmanas, una excepción en el panorama de la época. Eliminar los rasgos identitarios de los musulmanes solo contribuiría a soliviantar sus ánimos, por ello debía evitarlo. Por otro lado, de sus propias palabras se extrae una idea clara: lo cultural nada tenía que ver con el sentimiento religioso, eran entendidas como dos cosas bien diferenciadas y por tanto no existía el riesgo de que los moriscos cayesen en la herejía por mantener sus hábitos.

¿Por qué el conde no tuvo el mismo miramiento hacia el arte musulmán? En este sentido, cobran especial relevancia las conclusiones que podemos extraer a través de la lectura de las cartas de Tendilla sobre el sentir de los vencidos hacia sus propias manifestaciones artísticas. Obligarles a abandonar sus costumbres provocaría levantamientos. Don Íñigo lo confirmaba en aquella carta en la que reproducía la amenaza velada de uno de ellos; sin embargo, la destrucción de su patrimonio, a pesar del malestar que es indudable que produciría, no provocaría amotinamientos, les invadiría la consternación al ver demoler sus mezquitas. Quizá encuentre explicación esta falta de reacción en el hecho de que, en un panorama estéticamente plural, bien podrían utilizar cualquier otra opción.

Resumen

Proponemos en estas páginas el análisis de la visión que sobre el mundo musulmán tuvo el conde de Tendilla a través del estudio de sus registros epistolares, donde encontramos su opinión sobre mudéjares y moriscos. Asimismo, a través de sus cartas pretendemos establecer cómo y en qué medida asimiló la estética musulmana aquel que ha sido considerado por la historiografía como pionero en la introducción de elementos renacentistas en la Corona de Castilla.

Palabras claves: Conde de Tendilla, Mendoza, moriscos, mudéjares, Reino de Granada, siglo XV.

Abstract

We propose in these pages the analysis of the vision on the Muslim world had the Count of Tendilla through the study of his epistolary where we find his opinion on mudejars and moriscos. Likewise, through his letters we intend to establish how and to what extent assimilated the muslim aesthetics that has been considered by historiography as a pioneer in the introduction of Renaissance elements in the Crown of Castile.

Key words: Count of Tendilla, Mendoza, Moriscos, mudejars, Kingdom of Granada, 15th century.

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.09
Para citar este artículo:
Infante, Catherine, «La Virgen de Montserrat entre cristianos y musulmanes: el caso de *El esclavo de su esclavo* de Mariana de Carvajal». *Sharq Al-Andalus*, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.09

LA VIRGEN DE MONTSERRAT ENTRE CRISTIANOS Y MUSULMANES: EL CASO DE *EL ESCLAVO DE SU ESCLAVO* DE MARIANA DE CARVAJAL

*Catherine Infante**

Dado el frecuente contacto entre cristianos y musulmanes en el Mediterráneo del Siglo de Oro, no fue ninguna sorpresa que para muchos individuos que habitaban ese mismo espacio, la Virgen María, o Maryam y madre del profeta ʿIsa en el Corán, formara parte de las creencias religiosas de estas dos culturas. Después de todo, el Corán le dedica una *sūra* entera (19), además de varias *āyāt*, o versos, que la proclaman como elegida "entre todas las mujeres del universo" (3:42)[1]. Incluso el humanista Bernardo Pérez de Chinchón en su obra titulada *Antialcorano* (1532) no pasó por alto el papel de María como vínculo común entre cristianos y musulmanes. Este texto, que consiste en veintiséis sermones destinados al desempeño de la conversión y evangelización de los moriscos, tal y como indica su título, es una clara apología en contra del Corán y el islam, aunque a pesar de su tendenciosa connotación difamatoria, el autor en el penúltimo sermón de la obra que está dedicado a la figura de María se para a destacar un punto de encuentro que comparten estas dos religiones: "Y fue tan buena la Virgen María, que aunque yo no diga della sino lo que dize vuestro alcorán, es harto para que creays quán sanctíssima fue"[2].

Este papel de la Virgen María como punto de contacto entre cristianos y musulmanes en el mundo mediterráneo de los siglos XVI y XVII ha sido ya exa-

* Amherst College (USA).

1. *El Corán*, Edición de Julio Cortés, Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 128.

2. B. Pérez de Chincón, *Antialcorano. Diálogos christianos (Conversión y evangelización e moriscos)*, Estudio preliminar, transcripción y notas de Francisco Pons Fuster, Alicante, Universidad de Alicante, 2000, p. 357. Para una detallada bibliografía sobre este autor y sus obras, véase F. Pons Fuster, «Bernardo Pérez de Chinchón», en D. Thomas y J. Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Vol. 6, Leiden, Brill, 2014, pp. 199-124.

minado por varios críticos y desde diversas perspectivas[3]. Sin embargo, a pesar de que la figura de María o Maryam es aceptada y valorada por los miembros de ambas culturas religiosas, la trascendencia y política que subyace alrededor de las imágenes sagradas que la representan contrasta de una manera sustancial. Si bien la iconografía católica impregnó casi todos los aspectos de la vida cotidiana en la España del Siglo de Oro, los musulmanes de la Península y la mayoría de los del mundo mediterráneo se han caracterizado a menudo como anicónicos y, por lo tanto, con una tendencia generalizada a rechazar las imágenes figurativas, entre ellas las de la Virgen María[4]. Así, en este ambiente mediterráneo, con un culto compartido de la Virgen y en el que cristianos y musulmanes se encontraron con frecuencia, ¿cómo se reconciliaron sus diferencias respecto a las imágenes de esta figura femenina? ¿Y cómo describieron los escritores estos encuentros en sus textos que se centraron en las imágenes religiosas de la Virgen? En este ensayo, voy a examinar cómo se ha tratado esta cuestión y la complejidad que conllevan las representaciones visuales de la Virgen entre ambas culturas en la literatura áurea, tomando como base la novela corta de Mariana de Carvajal *El esclavo de su esclavo* (1663)[5].

Esta obra se encuadra dentro de su colección de novelas cortas titulada "Las Navidades de Madrid y noches entretenidas, en ocho novelas", todas ellas narradas durante las reuniones navideñas celebradas en la casa de la viuda doña Lucrecia de Haro en Madrid. *El esclavo de su esclavo*, la cuarta narración de la colección, relata la aventura del cautiverio de una mujer catalana y un anciano que tras caer en manos de unos corsarios son llevados a Argel como cautivos. La novela se caracteriza por presentar una visión favorable e idealizada del "otro", notándose una clara tendencia a reflejar partes de la trama de *El Abencerraje*, tal y como ya han señalado Lourdes Noemí Jiménez y María So-

3. La bibliografía que trata el papel de la Virgen María entre cristianos y musulmanes es muy extensa. Aquí he tenido en cuenta los siguientes estudios: M. Epalza, «Jesús y su madre María», en *Jesús entre judíos, cristianos, y musulmanes hispánicos (siglos VI-XVII)*, Granada, Universidad de Granada, 1999, pp. 161-184; J.M. Abd-El-Jalil, «El islam ante la Virgen María», *Arbor,* XIX, 1951, pp. 1-27; A. Shleifer, *Mary the Blessed Virgin of Islam*, Louisville, Fons Vitae, 1997; J. Pelikan, «The Heroine of the Qur'ān and the Black Madonna», en *Mary Through the Centuries*. *Her Place in the History of Culture*, New Haven, Yale University Press, 1996, pp. 67-79; A.G. Remensnyder, *La Conquistadora: The Virgin Mary at War and Peace in the Old and New Worlds*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 175-205.

4. Para una información más detallada sobre la relación de los musulmanes con imágenes de la Virgen María en la España medieval y del Siglo de Oro, véanse: F. Pereda, *Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 339-373; B. Franco Llopis, «Aproximación al carácter polisémico e intercultural de las representaciones marianas en el imaginario valenciano del siglo XVI», en S. Canalda y S. Fontcuberta (eds.), *Imatge, devoció i identitat a l'època moderna*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2014, pp. 101-115.

5. M. de Carvajal, *Navidades de Madrid y noches entretenidas, en ocho novelas,* Edición, prólogo y notas de Catherine Soriano, Madrid, Comunidad de Madrid, 1993.

ledad Carrasco Urgoiti[6]. Teniendo esto en cuenta, me centraré principalmente en la parte que interesa para el propósito de este ensayo, la parte final de la novela corta en la que se relata el eventual rescate y la vuelta de los protagonistas cautivos a Cataluña. Allí, personajes tanto cristianos como musulmanes hacen un peregrinaje al santuario de la Virgen de Montserrat donde Audalia, el corsario musulmán, y su mujer Jarifa confirman su intención de ser cristianos y se bautizan ante la presencia de la imagen de la Virgen. Es más, Audalia incluso pide que se lleve a cabo una pintura retratando su conversión y la de su esposa Jarifa con la Virgen de Montserrat entre ellos, dejando así un testimonio del acontecimiento y, como veremos, también como una forma de moldear su nueva identidad de cristianos nuevos.

En las últimas décadas la obra de Mariana de Carvajal ha empezado a despertar un mayor interés para la crítica, aunque en numerosas ocasiones la inevitable comparación con los textos de la también autora y coetánea María de Zayas ha sido el denominador común en cuanto a su análisis[7]. El acercamiento que frecuentemente se ha venido empleando hacia la obra carvajaliana es el de un enfoque encaminado al estudio de la mujer[8] y a su inquietud en materia económica[9], aunque otra de las vías de estudio que también se han tomado en los últimos años es el análisis de su obra desde el prisma de la cultura visual[10]. Tras una lectura de sus novelas cortas, la predilección de la autora por resaltar diferentes ele-

6. L.N. Jiménez, *La novela corta española en el siglo XVII: María de Zayas y Sotomayor y Mariana de Caravajal y Saavedra*, Tesis doctoral inédita, University of Massachussetts Amherst, 1990, p. 157. M.S. Carrasco Urgoiti, «Una huella de *El Abencerraje* en *Las navidades de Madrid* de Mariana de Carvajal ("El esclavo de su esclavo")», *Quaderns de filologia. Estudis literaris*, I, 1995, pp. 221-228.

7. Véase el análisis de S. Velasco, «Reconsidering Romance in Mariana de Carvajal's *La Venus de Ferrara*», en G.E. Campbell y J.A. Whitenack (eds.), *Zayas and Her Sisters, 2. Essays on Novelas by 17th-Century Spanish Women*, Binghamton, Global Publications, 2001, pp. 189-192.

8. Hay muchos estudios al respecto, así que cito aquí sólo los que he tenido en cuenta para este estudio: N. Cushing-Daniels, «Beyond Entertainment: The Story Behind the Walls of Mariana de Carvajal's *Navidades de Madrid y noches entretenidas*», *Monographic Review*, XIII, 1997, pp. 64-73; L. Imperiale, «Woman of the World and World of the Woman in the Narrative of Mariana de Caravajal», en J.F. Cammarata (ed.), *Women in the Discourse of Early Modern Spain*, Gainesville, University Press of Florida, 2003, pp. 213-232; R. Navarro Durán, «El marco de las novelas de Mariana de Carvajal», *Salina: Revista de Iletres*, II, 1997, 39-46; N. Romero-Díaz, «Silence and Memory in Mariana de Carvajal's *El esclavo de su esclavo*», en G.E. Campbell y J.A. Whitenack (eds.), *Zayas and Her Sisters, 2. Essays on Novelas by 17th-Century Spanish Women*, Binghamton, Global Publications, 2001, pp. 203-217; S. Velasco, *op. cit.*, pp. 189-201.

9. Sobre todo, véanse: P. Alcalde Fernández-Loza, «Mariana de Carvajal y la representación de la ostentación», *Crítica hispánica*, XXXII, 2010, pp. 7-21; R.A. Rice, «El materialismo en *Navidades de Madrid y noches entretenidas* (1663) de Mariana de Carvajal y Saavedra: clase social y otras obsesiones», en A. Azaustre Galiana y S. Fernández Mosquera (eds.), *Compostella Aurea. Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro (AISO), Santiago de Compostela, 7-11 de Julio de 2008*, Vol. II, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2008, pp. 435-444; N. Romero-Díaz, *Nueva nobleza, nueva novela: reescribiendo la cultura urbana del barroco*, Newark, Juan de la Cuesta, 2002, pp. 162-177.

10. Véanse N.S. Cirnigliaro, «Megalografía y rhopografía: Lecciones de cultura visual en María de Zayas y Mariana de Carvajal», *Letras femeninas*, XXXVIII, 2012, pp. 45-68; L.N. Jiménez,

mentos sensoriales se hace más que evidente, sobre todo en lo referente al plano visual, tal y como apunta O'Brien[11]. En el caso concreto de *El esclavo de su esclavo* se incluyen algunas referencias pictóricas, entre las que ocupa un lugar destacado la écfrasis final que retrata a Audalia y Jarifa al lado de una imagen de la Virgen de Montserrat. De esta manera, este artículo contribuye a estos estudios visuales como modo de aproximación a la obra de Carvajal, indagando en los pormenores y el significado que puede arrojar la representación de unos personajes recién convertidos que piden retratarse junto a la Virgen.

El esclavo de su esclavo no es ninguna excepción a la más que extendida costumbre de incorporar a los relatos la característica narración de aventuras y cautiverio que comúnmente se incluían entre la temática de una colección de novelas cortas del siglo XVII. En este sentido, la obra comparte algunas similitudes con otras novelas cortas del estilo de *La esclava de su amante* de María de Zayas, *El amante liberal* de Miguel de Cervantes y *La desdicha por la honra* de Lope de Vega, entre otras muchas[12]. Todos estos textos, según ha propuesto Steven Hutchinson, no solo tratan un tema común, sino que forman parte de un mismo género que él mismo denomina como "literatura fronteriza mediterránea"[13]. De acuerdo con esta idea, *El esclavo de su esclavo* de Carvajal, al igual que estas otras novelas cortas del mismo género, compartiría un mismo cronotopo "en el que la fantasía novelística encuentra una plétora de opciones argumentales"[14]. Con la excepción de Cervantes, que sí conoció bien y de primera mano los entresijos del mundo mediterráneo, la representación del entorno musulmán por parte de muchos de estos autores no era recreada de forma eficaz y se limitaba a los nombres propios de los personajes, los cargos que ocupaban y los títulos ostentados, tal y como ocurre en *El esclavo de su esclavo*. De hecho, en su obra se describe a los personajes africanos que aparecen en el relato de una forma que no concuerda con la época y el lugar en el que supuestamente se desarrollaron los hechos, ya que sus maneras y formas de pensar se asemejarían más a personajes cortesanos de la España del Siglo de Oro[15].

«Imágenes costumbristas: Historia y écfrasis en *Amar sin saber a quién*», en G.E. Campbell y J.A. Whitenack (eds.), *Zayas and Her Sisters, 2. Essays on Novelas by 17th-Century Spanish Women*, Binghamton, Global Publications, 2001, pp. 219-233; P. Manning, «Pintar con letras: la estética de la naturaleza muerta y el retrato en Navidades de Madrid», *Letras Femeninas*, XL, 2014, pp. 55-72; E. O'Brien, «Verbalizing the Visual: María de Zayas, Mariana de Carvajal, and the Frame-Narrative Device», *Journal for Early Modern Cultural Studies*, XII, 2012, pp. 117-142.

11. E. O'Brien, *op. cit.*, p. 119.

12. M. de Zayas, «La esclava de su amante», en A. Yllera (ed.), *Desengaños amorosos*, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 127-169; M. de Cervantes Saavedra, «El amante liberal», en H. Sieber (ed.), *Novelas ejemplares*, Vol. 1, Madrid, Cátedra, 1980, pp. 137-188; L. de Vega, «La desdicha por la honra», en J. Barella (ed.), *Novelas a Marcia Leonarda*, Madrid, Ediciones Júcar, 1988, pp. 101-142.

13. S. Hutchinson, «Literatura fronteriza mediterránea: rasgos de un género literario», en C. Carta, S. Finci y D. Mancheva (eds.), *Antes se agotan la mano y la pluma que su historia. Homenaje a Carlos Alvar*, Vol. 2, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2016, pp. 1431-1450.

14. *Ibídem*, p. 1439.

15. M.S. Carrasco Urgoiti, *op. cit.*, p. 223.

Esta atracción por representar al "otro" dentro de un contexto del mundo mediterráneo, incluso después de la expulsión de los moriscos, es precisamente lo que critica el pícaro Alonso en *Alonso, mozo de muchos amos*, también conocido como *El donado hablador*, de Jerónimo Alcalá Yáñez y Ribera, aunque en este caso haciendo alusión a representaciones pictóricas. Durante su servicio como aprendiz de pintor, Alonso se posiciona claramente en contra de la representación artística de personajes del mundo islámico, reprochándole a su amo que emplee su tiempo y oficio en pintar este tipo de retratos. Aunque su mayor reproche no es al autor de las obras, sino sobre todo al público que se interesa en adquirir y poseer representaciones del musulmán, es decir del "otro". Esta afirmación se hace evidente cuando exclama:

> "Pero yo, señor, no me maravillo de que se pinten cuadros de la historia de Jarifa, de la Otomana, de Celín y de Gazul, porque, en efecto la codicia puede esto y mucho más; pero que haya quien los compre, y haya tan malos gustos que los tengan en sus cuadras y aposentos, de eso me espanto. Desterró la majestad del santo rey Felipo Tercero la mala semilla destos agarenos y mi pintor no acababa de olvidar sus retratos: cosa de gran importancia, tiempo, colores y lienzo mal gastado"[16].

El aprendiz de pintor nos da a entender al final de su alegato que el edicto de expulsión dictado por Felipe III debería de hacerse extensible no solo a los moriscos de carne y hueso, sino también a sus representaciones artísticas, por lo que sus figuras también deberían de ser desterradas de los lienzos. Las pinturas a las que se refiere nuestro aprendiz recuerdan a la serie de retratos de personajes turcos que se encuentran en el Real Colegio Seminario del Corpus Christi de Valencia y en ellas se puede observar el interés popular de la época por el mundo oriental (fig. 1)[17]. Curiosamente, estas pinturas que han sido estudiadas en detalle por Fernando Benito Domenech, Cristina Igual Castelló e Inmaculada Rodríguez Moya[18], pertenecieron con mucha probabilidad al Patriarca Arzobispado Juan de Ribera, el mismo hombre que acabó apoyando la expulsión de los moriscos de la Península. Este hecho podría parecer una contradicción en cuanto a los criterios políticos y gustos artísticos de su propieta-

16. J. Alcalá Yáñez y Ribera, *Alonso, mozo de muchos amos (primera y segunda parte)*, Edición de Miguel Donoso Rodríguez, Pamplona-Frankfurt am Main, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 645-646.

17. El retrato titulado *Mercader de Arabia* es uno de los diez que se encuentran hoy día en el Real Colegio Seminario de Corpus Christi en Valencia. Según un inventario de 1891, parece que en el pasado había doce cuadros de este mismo estilo, por lo cual la crítica especula que se han perdido por lo menos dos. F. Benito Doménech, «Una enigmática serie de pinturas de turcos en Valencia», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LVII, 1981, pp. 286-287; C. Igual Castelló e I. Rodríguez Moya, «Sultanes, guerreros y mercaderes: tipos orientales en el Real Colegio Seminario del Corpus Christi de Valencia», en E. Alamarcha, P. Martínez-Burgos y E. Sainz (eds.), *El Greco en su IV Centenario: patrimonio Hispánico y diálogo intercultural*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2016, p. 491.

18. F. Benito Doménech, *op. cit.*, pp. 285-294. C. Igual Castelló e I. Rodríguez Moya, *op. cit.*, pp. 487-505.

rio, pero en la sociedad cristiana de la época existía un interés hacia "el otro" que a veces se sobreponía a las opiniones establecidas, desligando así la connotación político-religiosa que una obra de arte de este tipo pudiera suscitar. Es por eso que a pesar de que estos retratos, ya sean pictóricos o literarios, no siempre se asemejaban a la realidad de la época que se representaba, consiguieron tener una amplia aceptación, ya que su temática y la forma en que se trataba saciaban el interés popular de contemplar los encuentros entre cristianos y musulmanes. Por este motivo, podría entenderse el contexto en el que se desarrollaban estos esbozos del ámbito musulmán en los que se incluían todos estos anacronismos que desvirtuaban la realidad del musulmán africano y su entorno, tal y como ocurre en *El esclavo de su esclavo* de Carvajal.

Figura 1. Anónimo, *Mercader de Arabia*, finales del siglo XVI-principios del siglo XVII, Valencia, Real Colegio Seminario de Corpus Christi.

Teniendo en mente todos estos detalles y el contexto de la obra que nos ocupa, el tema de la conversión religiosa y el papel de la Virgen se antojan más que oportunos para abordar las cuestiones que nos surgen en este estudio. Estos mismos temas que se presentan a lo largo de la novela de Carvajal son tratados de una forma bien diferenciada dependiendo del origen del personaje en cuestión, ya que la autora jienense yuxtapone claramente la posible conversión de personajes cristianos con la de los personajes musulmanes. A diferencia de la joven Matilde, que estaba convencida de morir antes de convertirse a la ley islámica, la voluntad de Audalia y Jarifa de convertirse y traicionar sus principios religiosos para ser acogidos por la fe católica se hace evidente desde que hacen acto de presencia. De acuerdo con Romero-Díaz, este deseo interior que mantienen los protagonistas musulmanes sin que nadie les fuerce a ello podría considerarse como un guiño a la tolerancia, aunque finalmente acaba siguiendo el patrón habitual de una conversión[19]. Es a través del narrador al mencionar la inclinación de Audalia hacia los cristianos por el que empezamos a saber de sus intenciones, corroborando esta idea cuando declara que "Tenían intento de recibir la Fe católica"[20]. Incluso en algún momento del relato, la situación de Jarifa en cuanto a su dilema religioso se asemejaría a la vivida por los moriscos en la Península, por lo que podría ser vista como una especie de morisca a la inversa, ya que según la caracterización que ofrece el narrador de ella, guarda la fe cristiana de forma clandestina mientras todavía se encuentra en Argel: "Tenía Matilde satisfacción de que Jarifa guardaba en secreto la ley cristiana, y dando crédito a lo que le dijo, no supo palabras con que agradecerle el cuidado, prometiendo hacer lo que le pedía"[21]. Esta confidencia que nos hace el narrador sobre Jarifa se produce a través de los pensamientos de Matilde, la cual, como ya señalé anteriormente, es un personaje que aunque vista galas de musulmana mantiene un vehemente propósito de no renunciar a su fe y no contempla en ningún momento la opción de la conversión. A pesar de que la conversión de Matilde pudiera parecer sobre el papel mucho más factible que la de Jarifa, la autora no la contempla en ningún momento de la obra, otorgándole la posibilidad además de defender sus creencias sin ningún recelo. Tal y como se desarrolla la obra de Carvajal queda claro que la conversión se concibe en una sola dirección, es decir del islam al cristianismo, con lo que la autora estaría obviando un fragmento crucial de la realidad de la época y la de los muchos renegados que por diversos motivos dejaron atrás el cristianismo[22].

---

19. N. Romero-Díaz, «Silence and Memory…», *op. cit.*, p. 213.

20. M. de Carvajal, *op. cit.*, p. 96.

21. *Ibídem*, p. 98.

22. En relación a los renegados reales y el auge en las conversiones al islam en el Mediterráneo de la temprana edad moderna, véanse B. Bennassar y L. Bennassar, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Traducción de José Luis Gil Aristu, Madrid, Nerea, 1989; I.M.R. Mendes Drumond Braga, *Entre a cristandade e o islão (séculos XV-XVII). Cativos e renegados nas franjas de duas sociedades em confronto*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 1998; S. Hutchinson,

Esta concepción unidireccional de la conversión estaría sin duda distorsionando el contexto de las relaciones entre ambas religiones, pero por otro lado nos da la oportunidad de vislumbrar la noción y prejuicios con los que se trataban estos temas por algunos autores de la época.

Una vez que la acción se traslada a la Península y los personajes tanto cristianos como musulmanes llegan a Cataluña, la figura de la Virgen ocupa un papel esencial, ya que es frente a la Virgen de Montserrat cuando Audalia y Jarifa confirman su intención de cimentar su conversión con el bautismo, pasando además Jarifa a llamarse María de Montserrat en honor a la Virgen, dejando así patente su poder y papel en la conversión.

Esta trascendencia de la figura mariana emerge en un momento en el que los personajes femeninos de Blanca y Jarifa adoptan el protagonismo de la acción, siendo la propia Blanca quien, asumiendo el papel de anfitriona, propone acudir al santuario de Montserrat para dar gracias por el dichoso desenlace. Es en este ambiente femenino que crea la autora cuando la acción se encamina hacia la figura de la Virgen, la cual ejerce un matriarcado sobre estos personajes que se acaba haciendo extensible también al resto de personajes cristianos. Este sometimiento a la autoridad virginal se produce como muestra de agradecimiento por su intercesión, por lo que la figura de la Virgen pasaría a ocupar un papel salvador con el que acabaría vertebrando los designios de todos los personajes y, por lo tanto, la conversión de Audalia y Jarifa gozaría de todo su beneplácito al quedar bajo su amparo.

La conversión al cristianismo de Audalia y Jarifa y el poder que diversos escritores atribuyen a la imagen de la Virgen de Montserrat no es un caso aislado en las narraciones de la época. Algunos de estos relatos están incluidos en el *Libro de la historia y milagros, hechos a invocación de Nuestra Señora de Montserrate* de Pedro de Burgos, y en ellos varias conversiones declaradas milagrosas se relacionan con personajes musulmanes[23]. Como milagrosa podría considerarse la historia del caballero valenciano Mossen Soler y su esclavo musulmán,

---

«Renegades As Crossover Figures: Forgers of the Early Modern Mediterranean», *Journal of Levantine Studies*, II, 2012, pp. 41-69; A. Gonzalez-Raymond, *La croix et le croissant: les inquisiteurs des îles face à l'Islam, 1550-1700*, Paris, Éditions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1992; L. Rostagno, *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1983; L. Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia della identità occidentale*, Roma, Laterza, 1993.

23. P. de Burgos, *Libro de la historia y milagros, hechos a invocación de Nuestra Señora de Montserrate*, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1605. Para este ensayo he consultado la edición amplificada publicada en 1605, aunque hay varias ediciones publicadas hasta esa fecha y posteriores a la primera publicada en 1536. Para un breve resumen de las diversas ediciones de la obra sobre los milagros de la Virgen de Montserrat, véase F.X. Altés i Aguilo, «La santa imatge de Montserrat i la seva "morenor" a través de la documentació i de la història», en *La imatge de la Mare de Déu de Montserrat*, Barcelona, Publicaciones de l'Abadia de Montserrat, 2003, pp. 124-125. Véase también E.A. Foster, «The Black Madonna of Montserrat: An Exception to Concepts of Dark Skin in Medieval and Early Modern Iberia?», en P.A. Patton (ed.), *Envisioning Others: Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*, Leiden, Brill, 2015, pp. 20-21, nota 5.

cuando en 1513 decidió visitar a la Virgen de Montserrat en acto de peregrinación. Cuenta el relato que este caballero valenciano no estaba dispuesto a renunciar a su esclavo ni a aceptar ningún tipo de rescate por él, ya que esperaba con gran anhelo que en algún momento de su vida se convirtiera al cristianismo, a pesar de que su rescate proporcionaría al caballero una suculenta suma de dinero y que hasta la fecha todos los intentos habían sido en vano. Según cuenta la historia, al finalizar Mossen Soler junto a su esclavo la peregrinación al santuario de la Virgen de Montserrat y tan pronto como este personaje musulmán contempló la imagen sagrada, se dice que se convirtió al cristianismo *in situ*, por lo que fue bautizado y cambió su nombre al de Luys de Montserrate en honor a la Virgen[24]. Otra de estas milagrosas conversiones del islam al cristianismo y que es digna de mención se encuentra en la misma colección de Pedro de Burgos, pero esta vez tiene lugar al otro lado del Mediterráneo. Los hechos narrados se desarrollan en 1517 y cuentan cómo uno de los hermanos Barbarroja capturó a fray Miguel Arpino, vendiéndolo posteriormente a un musulmán en Túnez. Una vez en el cautiverio y mientras estaba siendo torturado y colgado por los pies, Miguel invocó a la Virgen de Montserrat, implorando su ayuda. Cuando un musulmán que era testigo del martirio vio que tras la invocación del fraile la Virgen vino a su rescate, decidió convertirse y fue bautizado de forma clandestina[25]. Estos casos nos pueden dar una idea del poder conversor y redentor que se le atribuía a esta advocación mariana y cómo diferentes escritores de la época no obviaron esta circunstancia. Estos testimonios que sirvieron para difundir el milagro de la conversión a través de la imagen ayudaron también a dejar entrever un vínculo entre la figura mariana y la del musulmán que se avenía a la fe cristiana.

A pesar de que Mariana de Carvajal repite el más que difundido tropo de la conversión de personajes musulmanes y el importante vínculo con la imagen de la Virgen, en este caso con la de Montserrat, lo realmente revelador y que sin duda marca el final de la obra de Carvajal es la pintura de la Virgen con la que se atestigua todo lo sucedido. El propio Audalia es el que pide que se eje-

---

24. P. de Burgos, *op. cit.*, pp. 113v-114r, milagro 123. Martín de Roa aprovecha este mismo milagro mariano en su *Antigüedad, fruto i veneración de las sagradas imágenes y reliquias* (1623), en un intento de defender el poder y la importancia de las imágenes religiosas en la época barroca. M. de Roa, *Antigüedad, veneración i fruto de las sagradas imágenes, i reliquias*, Sevilla, Gabriel Ramos Vejarano, 1623, pp. 50v-51r.

25. P. de Burgos, *op. cit.*, pp. 127v-129r, milagro 144. Para otros casos de conversiones milagrosas de musulmanes al cristianismo a través de la Virgen de Montserrat en la obra de Pedro de Burgos, véanse los milagros 16 y 234, *Ibídem*, p. 60r; pp. 188r-189v. Por otra parte, la intervención de la Virgen de Montserrat no siempre resulta en una conversión milagrosa. Véase por ejemplo: *Verdadera relación sobre un martirio que dieron los turcos, enemigos de nuestra santa fe católica, en Constantinopla, a un devoto fraile de la Orden de San Francisco, llamado Fray Gonzalo Lobo. Con un milagro que Nuestra Señora de Montserrat hizo con un clérigo de misa, natural de Cazalla, que es en el Andalucía. El cual yendo a Orán a rescatar a un hermano suyo que estaba cautivo en Bujía, fue cautivo y vendido a un renegado llamado Alicaisi* [1577], en A. Huarte (ed.), *Relaciones de los reinados de Carlos V y Felipe II*, Vol. 2, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1950, pp. 267-281.

cute esta representación pictórica, en la que aparecen él y Jarifa caracterizados con ropa de cristianos a ambos lados de la Virgen para dejar "perpetua memoria de su lealtad"[26], solicitando además que se ponga en "parte pública donde fuera vista de todos"[27]. Los sucesos son recogidos a través de un mapa que servirá de testimonio visual, con lo que la obra escrita quedaría recopilada entre el mapa y el cuadro y la autora estaría dejando así constancia de su obra dentro de la propia obra. Teniendo en cuenta la naturaleza de los personajes representados y cómo se han desarrollado los hechos, es aún más significativo que sea uno de los personajes recién convertidos quien exprese el deseo de ser representado junto a su esposa en un cuadro de temática religiosa, por lo que a la convicción de ser cristianos ya en tierras argelinas y al impetuoso deseo de ser bautizados a su llegada a Cataluña se suma el interés de ser representados junto a una imagen de veneración popular. La autora estaría llevando la conversión de Audalia y Jarifa al extremo, ya que estos dos personajes están no solo aceptando la autoridad de la imagen religiosa sino pasando a formar parte de la propia pintura y, como he señalado al principio del ensayo, la imagen que existía del musulmán entre la sociedad cristiana de la época es la de un individuo que a menudo se ha caracterizado como anicónico. Además de plasmar al final de la obra la conversión de dos personajes musulmanes, como ocurre en la trama de tantas otras obras, Carvajal está proporcionando un espacio compartido entre cristianos y musulmanes convertidos, a lo que habría que sumar la creación de un lugar de culto en el que la imagen religiosa comparte su protagonismo con otras personas, en este caso con los personajes de la obra en la que se incluye.

Esta écfrasis del cuadro en el que aparecen Audalia y Jarifa al lado de la Virgen parece que tiene el fin de insistir en la idea de proyectar una imagen de incuestionable devoción de los personajes recién bautizados, una imagen que ya se ha venido apuntando por la autora a lo largo de la obra, pero que con esta prueba visual alcanza su máxima expresión. Esta representación es también un recurso con el que, como dice Audalia, se guardará "perpetua memoria" de su lealtad y les proporcionará un reconocimiento que quedará expuesto al público para su recuerdo[28]. El género pictórico por el que se decanta Mariana de Carvajal es el del retrato de donantes, en el que se representa una escena religiosa incluyendo a las personas que habían comisionado y financiado la obra. Al definir este género, Javier Portús Pérez destaca cómo los donantes retratados al lado de la Virgen, u otra figura religiosa, "daban fe de la devoción y la generosidad que habían desplegado a la hora de financiar la construcción de esa obra de arte, en un acto en el que se mezclaba la religiosidad y la ostentación"[29]. Di-

26. M. de Carvajal, *op. cit.*, p. 104.

27. *Ibídem*.

28. *Ibídem*.

29. J. Portús Pérez, «Varia fortuna del retrato en España», en J. Portús Pérez (ed.), *El retrato español: del Greco a Picasso*, Madrid, Museo Nacional del Prado, 2004, p. 44.

cha elección por parte de la autora no parece ser fruto de la casualidad, ya que su valor simbólico encaja a la perfección con la idea de unos donantes a los que sus circunstancias personales les incitaban a proporcionar una imagen de indudable fervor religioso y que a la vez deseaban dejar un vestigio de lo ocurrido. En el Siglo de Oro no era poco común la creación de retratos de la Virgen de Montserrat[30] en la que la composición del cuadro incluía a los donantes a ambos lados de la divinidad, sirviendo como ejemplo el cuadro que actualmente se conserva en El Museu de les Cultures del Vi de Catalunya en Vilafranca del Penedès, en el que se representa a un hombre y una mujer, posiblemente los duques de Cardona, arrodillados de forma piadosa ante la Virgen de Montserrat (fig. 2)[31]. Sirviendo esta obra como referencia, Carvajal estaría poniendo en lugar de los duques a dos recién convertidos, luego esta misma posición preferente que estarían también ocupando los protagonistas de la obra de Carvajal les coloca en un nivel social de privilegio. En su estudio del donante en la pintura española, Raquejo Grado señala cómo "el retrato de donante supone la forma más idónea de representarse dentro del grupo al que se pertenece en una sociedad jerarquizada"[32]. Siguiendo esta misma idea, el colofón que se le da a la obra, dando a conocer el nombramiento de Audalia como mayordomo mayor y de Jarifa como camarera, estaría también acorde con la posición que ocupan en la propia pintura[33].

Significativamente, las cartas ejecutorias de hidalguía a veces incorporaron pinturas de retratos de donantes que, además de demostrar la posición social del interesado, entre otras razones también intentaban "demostrar la limpieza de sangre de sus antecesores"[34], algo que no podrían probar Audalia y Jarifa, pero que sin embargo se encuentra presente en *El esclavo de su esclavo* de Mariana de Carvajal. Estas cartas ejecutorias, cuyos orígenes datan de finales del siglo XV, tenían su razón de ser para acreditar la condición de hidalgo de una determinada familia, que generalmente se encontraba en el proceso de litigar la pertenencia a esta escala de la nobleza. A pesar de que la hidalguía era el reconocimiento más bajo en la escala social de la aristocracia, su inclusión tenía aparejadas para los poseedores del título una serie de beneficios, entre los

30. T. Macià, «La expansión del culto a la Virgen de Montserrat en los siglos XVI y XVII», en J. de C. Laplana y T. Macià (eds.), *Nigra Sum. Iconografía de Santa María de Montserrat*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, p. 235.

31. Sobre la posibilidad de que los donantes sean los duques de Cardona, Enric Folc de Cardona y Catalina Fernández de Córdoba, véase S. Torras Tilló, *Pintura catalana del Barroc: l'auge col·leccionista i l'ofici de pintor al segle XVII*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2012, p. 203.

32. M.A. Raquejo Grado, «El donante en la pintura española del siglo XVI. Su ubicación en el espacio ficticio», *Goya*, CLXIV-CLXV, 1981, p. 79.

33. M. de Carvajal, *op. cit.*, p. 105.

34. J. Docampo, «Arte para una sociedad estamental: la iluminación de documentos en la España de los Austrias», en *El documento pintado: cinco siglos de arte en manuscritos*, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, Museo Nacional del Prado, AFEDA, 2000, p. 47.

Figura 2. Anónimo, *Verge de Montserrat amb donants*, siglo XVII, Vilafranca del Penedès, VINSEUM Museu de les Cultures del Vi de Catalunya.

que se encontraban la exención de impuestos, además de otras ventajas sociales. La adquisición de este privilegio se pedía en nombre del rey y para que pudiera llegar a buen puerto se tenía que probar la limpieza de sangre de los litigantes, además de no haber trabajado en oficios que recurrieran esfuerzo físico. Si finalmente se concedía el privilegio, la carta de ejecutoria se adornaba con una artística encuadernación en la que se incluía una iluminación, frecuente con una imagen pintada de la Virgen con los donantes o de Santiago Matamoros[35]. Un caso parecido y del que existen testimonios escritos sería la mi-

35. *Ibídem*, pp. 45-66.

lagrosa conversión de una esclava morisca de Juan de Oliver, la cual en 1620 pide ser bautizada justo después de ver una procesión de la Virgen de Gádor en Berja. Para conmemorar la prodigiosa conversión de la morisca a través de la imagen de la Virgen, la familia Oliver levantó una cruz de madera en la puerta de su casa y para ayudar en el proceso de defender su hidalguía esta familia pidió que se pintara la imagen de la Virgen de Gádor en su carta ejecutoria de hidalguía[36]. Es

Figura 3. Anónimo, *Carta ejecutoria emitida por Felipe II a favor de Pedro Moriano,* 1570, New York, The Hispanic Society of America.

36. M. Barrios Aguilera y V. Sánchez Ramos, *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras (de la rebelión morisca a las actas de Ugíjar*), Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 200-201; J.A. Tapia, *Historia de la Baja Alpujarra (Berja, Adra y Dalias)*, Almería, Artes Gráficas, 1965, p. 274.

por eso que la inclusión por parte de Carvajal del cuadro de la Virgen de Montserrat como desenlace de la obra parece ser un intento de reforzar una cierta imagen de sus personajes recién convertidos. Unos personajes cuya imagen quedaría ciertamente dulcificada al ser representados de una guisa también empleada en otros casos para defender una determinada posición social a la vez que para probar la limpieza de sangre, y que bajo el amparo de la Virgen ayudaría a disipar las posibles sospechas que su pasado pudiera generar.

Para concluir, quisiera detenerme una vez más en el cuadro con el que la obra de Carvajal queda rematada y fijar el foco en los dos personajes recién bautizados. El afán de Audalia por dejar un vivo recuerdo de lo ocurrido pasa por ser retratado junto a su esposa, pero de una suerte no vista hasta entonces: unos personajes a los que el devenir de la trama les ha permitido demostrar su inclinación hacia el cristianismo pero que, ahora, el lienzo les brinda la posibilidad de moldearse también a sí mismos vestidos como cristianos y ocupando un lugar reservado a la aristocracia. La pintura les proporciona un eficaz instrumento para proclamar el puesto que han pasado a ocupar, en lo que se han convertido, una conversión no espiritual ni religiosa, sino social y superficial que les sirve para afianzarse en un nivel jerárquico y ser vistos como tales. Unos personajes que han saltado de la página al lienzo y que bajo el poder aglutinador de la imagen de la Virgen se han convertido en parte de la iconografía católica, de forma que lo que la letra ya había avanzado se ha moldeado con el pincel, creando un espacio compartido entre personajes e imágenes religiosas.

Resumen

A través de los años, el papel de la Virgen María como punto de contacto entre cristianos y musulmanes en el mundo mediterráneo de los siglos XVI y XVII ha sido examinado por varios críticos y desde diversas perspectivas. Sin embargo, a pesar de que la figura de María / Maryam es aceptada y valorada por los miembros de ambas culturas religiosas, la política que subyace alrededor de las imágenes sagradas que la representan contrasta en gran medida. Este artículo examina cómo se ha tratado esta cuestión y la complejidad que conllevan las representaciones visuales de la Virgen entre ambas culturas en la literatura áurea, tomando como base la novela corta de Mariana de Carvajal *El esclavo de su esclavo* (1663). En esta obra se relata una aventura de cautiverio en la que dos personajes norteafricanos recién convertidos acaban siendo retratados en un lienzo junto a la Virgen de Montserrat. A través del estudio de esta écfrasis, este artículo demuestra cómo esta representación termina por convertirse en una forma de moldear su nueva identidad de cristianos nuevos.

Palabras clave: Mariana de Carvajal, *El esclavo de su esclavo*, Virgen María, écfrasis, conversión, cristianos nuevos, retrato de donantes.

Abstract

Over the years, the role of the Virgin Mary as a point of contact between Christians and Muslims in the Mediterranean world of the sixteenth and seventeenth centuries has been examined by various critics and from different perspectives. However, although the figure of Mary / Maryam is accepted and valued by members of both religious cultures, the politics underlying the sacred images that represent her contrast to a great extent. This article examines how this question has been dealt with and the complexity of the visual representations of the Virgin between these two cultures in the Golden Age literature, focusing on Mariana de Carvajal's short novel "El esclavo de su esclavo" (1663). This work narrates a captivity adventure that ends with the two recent converts from North Africa portrayed on a painted canvas next to the Virgin of Montserrat. Through the study of this ekphrasis, this article demonstrates how this representation ends up becoming a way of molding these characters' new identity as New Christians.

Key words: Mariana de Carvajal, "El esclavo de su esclavo", Virgin Mary, ekphrasis, conversion, New Christians, donor portraiture.

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.10
Para citar este artículo:
Celli, Andrea, «"Como otra Agar". Counterreformist and multiconfessional Spain, through the lenses of a biblical narrative». *Sharq Al-Andalus*, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.10

"COMO OTRA AGAR". COUNTERREFORMIST AND MULTICONFESSIONAL SPAIN, THROUGH THE LENSES OF A BIBLICAL NARRATIVE

*Andrea Celli**

> Pues, ficho de Ādam, llora con tu Señor en todas las cinco partidas del día y de la noche, que no saldrá lágrima de tus ojos que no sea al-ḥurra en poder de Allāh. Dice otro declarador que las lágrimas en poder de Allāh que son alyaqutas de piedad.
>
> Mancebo de Arévalo, *Tafsira*

Reappraisals of the Biblical story of Hagar and Ishmael in Early-Modern Spain represent a relevant though almost overlooked case of conflicting interpretations of the same foundation myth across confessional borders[1]. This section of the Abrahamic narrative had long played a central role in late-antique and medieval derogative Judeo-Christian representations of Islam, as well as in Christian representations of Judaism, whereas Islamic traditions offered a diverging version of the story that Muslim scholars often construed in opposition to the other faiths[2].

---

* University of Connecticut (USA).

1. In memory of Osvaldo Pardo. My gratitude to Juan Carlos Villaverde Amieva, who drew my attention to relevant *aljamiado* sources, making them available to me, and helping me clarify some of their passages. I would also like to thank Mayte Green-Mercado and Mónica Colominas Aparicio, who have shared with me some of their works and findings. Finally, my thanks to Miguel Gomes, and Fiona Somerset, for their comments on the draft. The responsibility for the interpretation and rendering of Spanish and *aljamiado* texts in English remains mine. I have simplified the orthography of quotes from *aljamiado* texts, although preserving *aljamiado* terminology, to make them more accessible to non-specialized readers.
2. On the Islamic treatment of Ishmael, see R. Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany (NY), State University of New York Press, 1990. On Hāğar in the Islamic traditions, see B.F. Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York, Oxford University Press, 1994, pp. 43-49. Copious are *aljamiado* references to Abraham's sacrifice of Ishmael, an episode that in the Islamic versions of the narrative is a sign of the firstborn's divine election. See V. Barletta, "The Aljamiado 'Sacrifice of Ishmael:' Genre, Power, and Narrative Performance", *Revista de estudios hispánicos*, XL, 2006, pp. 513-536. In this paper I will not deal with this passage of the Abrahamic cycle.

However, from the fifteenth century until the expulsion of *moriscos* from Spain, and beyond, while Catholic apologetics mostly resorts to disparaging adaptations of the story (with some remarkable exceptions in the context of Biblical exegesis and juridical literature)[3], alternative readings of this genealogical myth circulate in *morisco* milieus, mostly based on previous *mudejar* works[4]. Numerous *aljamiado* sources not only reiterate the Islamic version of the narrative, but also display affirmative usages of it in order to contrast Jewish and Catholic genealogical labels. While the earliest authoritative Islamic sources do not mention Hagar (she is referred to as Ishmael's mother), in *aljamiado* sources she becomes a character with a name. This might be interpreted as an additional proof of the interaction of *morisco* communities with the Spanish society at large.

Recent studies have also shown that Hagar's narrative afforded an opportunity for *cristianos nuevos* to perform their identities in disguise[5]. Moreover, Islamic versions of the story were made available to Catholic audiences via influential works such as the *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, by Juan Andrés (Valencia 1515)[6].

The aim of the present paper is to discuss these diverging versions of the same foundation story as parts of an interconnected text. The story becomes a

3. This paper presents some results from a multidisciplinary research project on Early-Modern representations of Hagar and Ishmael in the Counterreformist Mediterranean. The monograph, whose tentative title is *Hagar's Tears: The Early-Modern Invention of 'Abrahamic Religions'*, aims to underline the interreligious and cross-cultural significance of this symbol. As my book will show, in the early-modern period, and more specifically in Italy, sources reveal a significant shift in the way Hagar's narrative was interpreted. Certainly, in apologetic writings the mother and her son were still identified with ostracized groups and contemporary foes, not only Turks, *moriscos*, and Jews, but also Protestants and American indigenous populations. However, Hagar became a favored subject in visual arts, sacred eloquence, and oratorios, openly acknowledged as a figure worthy of compassion. In some cases, Hagar is even adopted as a symbol of social emancipation (Angolan slaves in Brazil) or outcast religious minorities. See my "The Early-Modern Invention of 'Abrahamic Religions.' An Overview of Baroque Approaches to the Hagar Narrative", in A. Dubrau, D. Scotto, R. Vimercati Sanseverino (eds.), *Legacies, Transfers & Polemics: Interactions between Judaism, Christianity and Islam from Late Antiquity to the Present*, Tübingen, Mohr Siebeck (forthcoming).

4. See M. Colominas Aparicio, *The Religious Polemics of the Muslims of Late Medieval Christian Iberia. Identity and Religious Authority in Mudejar Islam*, Academisch Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit van Amsterdam, 2015.

5. Over the course of the sixteenth century there are several examples of appropriations of this narrative by the *cristianos nuevos* of Jewish and *morisco* communities. See A. Álvarez Sellers, *Del texto a la iconografía*: *aproximación al documento teatral del siglo XVII*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2008. Another noteworthy example is offered by the *Espejo de consolación de tristes*, a popular devotional text where Hagar's tribulations are praised as a rewarding spiritual trial (pp. 108-109). See Juan de Dueñas, *Espejo de consolación de tristes*, Burgos, en casa de Juan de Ju[n]ta, 1540. There are historical evidences of heterodox usages of this text by Spanish *conversos*. See S. Nalle, *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca*, Baltimore (Md.), Johns Hopkins University Press, 1992, *ad indicem*; Ch. Amiel, "Les cent voix de Quintanar. Le modèle castillan du marranisme", II, *Revue de l'histoire des religions*, 118 (2001), pp. 487-577, pp. 524-531.

6. See R. Szpiech, "Preaching Paul to the Moriscos: The Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán (1515) of 'Juan Andrés'", *La Corónica*, XLI, 1, 2012, pp. 317-343.

tool for defining communities in terms of genealogical legitimacy. The author of each source, whether known or anonymous, resorts to the narrative to define his community in opposition to the other(s). God's election of an Abrahamic ancestor seems to play against the other Abrahamic lineage, which is deprived of the same divine favor. In most cases, sources repeat, often without originality, standardized late-antique readings of the narrative or authorized interpretations of the Sacred Texts. However, they also betray awareness of the way the same myth was employed by (and among) other communities: the outside gaze is incorporated in the tradition, so to speak. It is therefore essential to highlight the inherently dialectic nature of these interconnected texts.

The eventual goal of the study is twofold: on the one hand my intent is to show the remarkable resilience of the symbol, attested by its adaptability to new circumstances and by the variety of theological and political positions that find expression through it, even within the same community of faith. On the other hand, I aim to point to the gradual emergence, as laboriously slow as unavoidable, of a universalist idea of Abrahamic religions, in the age of the Reformation.

Hagar in Spanish Counterreformist discourse: reappraisal and adaptation to the present

Innumerable are the Early-Modern sources, in Spanish or in Latin, that mention the story of Hagar and Ishmael: apologetics writings, arguing the legitimacy of the expulsion of the *moriscos*, historiography, commentaries on the Bible, juridical treatises, sermons, but also novels and poems, *autos sacramentales*, and *belles lettres* more generally[7]. Sometimes references are incidental, but in many instances, they are central to the argument. This paragraph does not offer an exhaustive inventory of occurrences of the story in writings. Its purpose is to recognise through notable examples the existence of different types of interpretation, thus making evident the composite and sometimes conflicting nature of the strategies at play within the Catholic world.

There are five main tendencies recognizable in the Early-Modern treatment of the story: 1) figural (prophetic) and genealogical adaptations of the narrative to the present; 2) moral usages of the story[8]; 3) readings of the Biblical narrative as a juridical source; 4) humanistic exegeses of the Bible (based on the knowledge of Jewish sources); 5) popularizations of Islamic narratives. They range from the

7. From the sixteenth century, the story becomes a major subject in Flemish and Italian paintings. Not in Spain though (with very few exceptions), possibly because of the negative connotation of Hagar and Ishmael in apologetic writings and political debates.

8. On the four senses of the Scripture, see the classic H. de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'écriture*, Paris, Aubier, 1979. Also B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame (Ind), University of Notre Dame Press, 2007.

most contemptuous identification of *moriscos* with their slave and mischievous ancestors, passing through a condescending attitude, inclined to their assimilation to the Catholic society, to an impartial critical examination of Biblical and Rabbinic sources, that sometime betray a more sympathetic consideration of the story. I will discuss here the first four types of sources[9].

Figural and genealogical adaptation of the narrative

Some of the most hostile and biased treatments of the narrative are to be found in the corpus of apologetic treatises that were written in the aftermaths of the expulsion. These works were meant to offer a post-factum justification to a royal decree whose juridical premises from a Roman point of view were fragile to say the least[10]. As one might expect, their authors resorted more than any other to the medieval slanderous reading of the Biblical narrative, epitomized by the anti-humanistic *Tractatus contra principales errores perfidi Machometi et turcorum sive saracenorum* (1459) by Juan de Torquemada.

A feature common to all these works is the genealogical adaptation of the story: contemporary events were fulfilling Biblical omens. Hagar and Ishmael stood for the *moriscos* both from a genealogical and a figural point of view. A clear example of this conception can be found in Jaime Bleda's *Coronica de los moros de España* (1618), a well-known apology for the expulsion, disguised as a chronicle. The title of Chapter XI of Book VIII states that "the expulsion of Hagar and Ishmael was *figura* of that of the Moors of Spain, and is exemplar of the rigor that the Christian Princes must exert on the heretics"[11].

> "We read in Holy Writ (*Genesis*, 21), that when Sarah, the wife of the Patriarch Abraham, saw that Ishmael, son of Hagar the slave, was playing with her son Isaac, she told her husband: 'my lord, chase out this slave and her son, because

9. Given the page limit of the present publication, I will discuss the fifth typology in an extended version of the chapter.

10. G. Magnier, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos: Visions of Christianity and Kingship*, Leiden, Brill, 2010, pp. 119-136. R. Boase, "The Morisco Expulsion and Diaspora: an Example of Racial and Religious Intolerance", in D. Hook & B. Taylor (eds.), *Cultures in Contrast in Mediaeval Spanish History and Literature. Essays Presented to L. P. Harvey*, IV, London, King's College, 1990, pp. 9-28; S. Pastore, "La posición del Vaticano frente a la expulsión", in M. García-Arenal & G. Wiegers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*, València, Universitat de València; Granada, Universidad de Granada; Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2013, pp. 127-148.

11. J. Bleda, "De la expulsion de los Moros de España fue figura la de Agar, y Ismael, y exemplar del rigor que deuen executar los Principes Christianos en los herejes" (Book VIII, Chap. XI), in IDEM. *Coronica de los moros de España: diuidida en ocho libros*, Valencia, En la impression de F. Mey, 1618, pp. 906-910.

> the son of the slave must not become an heir together with my son Isaac'. And even though such a decision seemed harsh, and saddened Abraham, it was confirmed by God's decree. Thus, they had to be expelled. The glorious Saint Augustin (*Tractatus in evangelium Ioannis*, XI, 12)[12] finds in these facts deep mysteries and hidden secrets and says that they were *figura* of future things. This allows us to say, that without any doubt the expulsion of Mahoma's ancestros, Ishmael and Hagar (after whom [the moors] are called Hagarens), represented this great deed in their bodies: the expulsion of the *moriscos* from Spain. The holy Doctor also says that these ancient events carried signs and indications of things that would happen in the future. And Saint Paul and almost any Father of the Church argue in the same way when they affirm that what happened to the holy Patriarchs and Prophets was a *figura* [image but also prefiguration] of what was bound to happen in the Christian Church"[13].

The chapter does not resort to the Biblical narrative in generic allegorical terms: it suggests that the expulsion of the *moriscos* was prophetically announced (pre-*figured*) in the Bible. It therefore implies that Philip III's edict of expulsion fulfilled a decree of God. The King Philip III is Abraham, as Queen Marguerite is Sarah[14]. It can be argued that a prophetic reading of the Biblical story replaces sound arguments based on Canon Law, that the advocates of the expulsion had failed to provide. As contemporary events were inscribed in the Sacred Text, according to Bleda there was no need for further justification. This line of reaso-

---

12. Augustinus Hipponensis, *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV*, ed. D. Radbodus Willems, Corpus Christianorum, Series Latina, 36, Turnhout, Brepols, 1954, 118-19. Augustine's writings against Donatism are often quoted in literature on Islam and more specifically *moriscos*. The African setting of Augustine's polemics may have made his writings timely.

13. "Leemos en la Sagrada Escriptura del Genesis (Cap. 21), que Sara 'muger del Patriarcha Abraham viendo, que Ismael el hijo de la esclaua Agar jugaua con su hijo Isaac, dixo luego a su marido: echad, señor, y despedid esta esclaua, y a su hijo: porque no ha de ser heredero el hijo de la esclaua juntamente con mi hijo Isaac. Y aunque Abraham se entristecio, de oyr esta resolucion al parecer dura, y rigida, fue confirmada con decreto de Dios: y assi huuo de executar la expulsion de los dos'. El glorioso San Augustin (*Tractatus in evangelium Ioannis*, XI, 12) halla profundos misterios, y muy reconditos Sacramentos en este hecho, y dize, que no sabe, que cosa de las venideras se figuraba por el, dandonos licencia, para que sin recelo digamos, que esta hazaña de la expulsion de los Moriscos de España fue representada al viuo en aquella de los progenitores de Mahoma Ismael, y Agar, de quien tomaron el apellido Agarenos. Dize allí el santo Doctor, que en estos hechos antiguos huuo todas las señales y indicios, de lo que en tiempos venideros auia de suceder, y lo mismo dizen casi todos los santos padres, y san Pablo afirmando, que todo lo que passo con los santos Patriarchas, y Profetas, era figura, de lo que en la Iglesia Christiana auia de acaecer".

14. The same identification appears in Marco de Guadalajara y Javier's *Memorable expulsion y iustissimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, Nicolas de Assiayn, 1613, p. 154 v. See I. Burshatin, "The Moor in the Text: Metaphor, Emblem, and Silence", *Critical Inquiry*, XII, 1, 1985, pp. 98-118 (pp. 113-114). Moreover, see my "The Early-Modern Invention of 'Abrahamic Religions.' An Overview of Baroque Approaches to the Hagar Narrative", in A. Dubrau, D. Scotto & R. Vimercati Sanseverino (eds.), *Legacies, Transfers & Polemics: Interactions between Judaism, Christianity and Islam from Late Antiquity to the Present*, Tübingen, Mohr Siebeck (forthcoming).

ning shares many features with sixteenth and seventeenth centuries prophetic writings[15], with their apocalyptic anticipation of imminent traumatic events. Yet, Bleda's prophecy is retroactive: it is formulated in the wake of the events, suggesting their eschatological necessity, and discharging the King from blame. In fact on this issue Spain was in conflict with Rome. Measured against the background of the Sacred Text, violence is not only permissible, but imperative.

> "This is why Sarah, that is the Church, or those who wished the Church's growth, insisted on the expulsion of Hagar, and her treacherous infidel [infiel] son: the dispute lasted until God our Lord declared his will to Abraham, our pious and mighty King. And [God] eased the expulsion, flattening the huge obstacles that previous Sovereigns had to face: chasing them [the *moriscos*] out was a simple task, as when one morning Abraham sent Hagar and her son Ishmael away, with a portion of bread, and water on her back (*Genesis*, 21). And even the thirst that they suffered in the wilderness of Beersheba, could represent what they suffered on the solitary shores of Africa, on which they were disembarked. Hagar suffered great sorrow, and yet Saint Paul does not call it persecution, because it was a well-deserved punishment, decreed by God"[16].

No matter how distasteful this adaptation of the narrative might seem to us, we cannot fail to mention some of its innovative features: the most significant is Bleda's reference to the prodigious *facilidad* (easiness) of the expulsion, ordered and assisted by God. It does not actually matter whether the expulsion was in fact an easy process, from a factual point of view: what is relevant here is the praise of the efficiency of the State administration, the machinery of a modern State, responding smoothly to the will of its divinely inspired head, the King. What the Dominican is suggesting is the justification of exceptional forms of violence as a means for safeguarding the welfare of the State. In modern terms, we might say that *Gewalt* (violence) is the essence of *Verwaltung* (administration)[17].

---

15. See for instance the *Vaticinia Severi et Leonis in Oriente Impp. cum quibusdam aliorum aliis, interitum Regni Turcici sub Mechmete hoc III. Praedicentia*, (t. II) per Jo. Theodorum et Jo. Israelen de Bry fratres, Frankfurt/Main, J.T. e J.I. de Bry, 1597. See also the prophecies edited and explained by the Jesuit Antonio Vieira, on João IV, King of Portugal: "Finalmente, que reynará sobre a casa de Agar (que sao os Agarenos, & Turcos) que conquistará Jerusalem, & porá a imagem do crucificado sobre o santo Sepulcro, & que será o mayor Monarca do mundo", *Palavra de Deos empenhada, e desempenhada*: Empenhada no serman das exequias da rainha N. S. Dona Maria Francisca Isabel de Saboya, Lisbon, M. Deslandes, 1690, pp. 156-157.

16. "Insistia por esto Sara, esto es la Iglesia, o los que desseauan su [de la Iglesia] acrecentamiento, en que fuesse expelida Agar, y su hijo infiel, y traydor: duró la contienda, hasta que Dios nuestro Señor declaro su voluntad a Abraham, a nuestro piissimo, y fortissimo Rey, y facilitó la expulsion, allanando los montes de dificultades, que se ofrecieron a los Reyes passados, y fueron echados con la facilidad que Abraham despidio a Agar con su hijo Ismael vna mañana con la prouision de pan, y agua a cuestas (Cap. 21. Del Genesis), y aun la sed que ella, y Ismael padecieron en la soledad de Bersabe, pudo significar la que estos miserables padecieron en las costas solitarias de Africa, donde los desembarcaron. Grande afliccion padecio Agar en esta triste expulsion, y con todo San Pablo a este trabajo no lo llama persecucion, porque fue castigo muy merecido, y mandado por el mismo Dios", J. Bleda, *Coronica de los moros de España*, p. 906.

17. See W. Benjamin, *Critique of Violence* [*Zur Kritik der Gewalt*, 1921], in IDEM. *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. by E. Jephcott, New York, Schocken Books, 1986, pp. 277-300.

It is also to be noted that Hagar and Ishmael at this point are a *figura* of the *moriscos* as well as many other enemies:

> "The son of the servant plays with the master [Isaac], and the Holy Apostole [*Galatians* 4:29] calls this 'persecution', implying that it should come as no surprise to the irredeemable heretics if God encourages and incites against them the authorities of the land: in fact, God Himself incited Sarah and ordered her to be the scourge of Hagar, who is a *figura* of infidelity. […] There is nothing else that preserves the safety and well-being of Kingdoms, better that a well-defended faith, and a well-grounded and flourishing religion. This is shown with grim arguments by pope Adrian VI, in that gold rescript [papal missive] that he sent to Frederick Duke of Saxony[18], ordering him to chase Martin Luther out of his lands"[19].

Hagar and Ishmael represent any form of religious dissidence, capable of threatening the order of the Kingdom. It is in this context that the familiar silhouette of the Turco-Calvinist (or more precisely Turco-Lutheran) enemy emerges. The inclusion of new foes in Hagar's lineage is a trend characteristic of the sixteenth century.

Moral usages of the story

A quite different approach to the narrative is to be found in Juan Márquez's *Vida del venerable P. Fr. Alonso de Orozco*. The Augustinian Juan Márquez (1565-1621), "predicador del Señor Rey D. Felipe III, catedrático de Vísperas en la Universidad de Salamanca", is to be linked to a Spanish network of humanists close to the court. Many of them opposed the expulsion as a solution to the *morisco* issue[20].

In Marquez's *Vida del venerable P. Fr. Alonso de Orozco*, posthumously published by another Augustinian, Tomás de Herrera (1585-1654), we find a figural (genealogical) adaptation of the Biblical narrative, disguised as a moral reading of the character of Hagar. Alonso de Orozco (1500-1591), an Augustinian friar, "royal preacher" of Charles V and Philip II, was venerated for his austere lifestyle and affinity for the poor. After his death, personages of society and culture, such as the Princess Isabel Clara Eugenia, the Dukes of Alba and Lerma,

18. Frederick III, Elector of Saxony (1463-1525), ensured Luther would be heard before the Diet of Worms in 1521 and subsequently secured an exemption from the Edict of Worms for Saxony.

19. "Iuega el hijo de la criada con el amo, y a esso llama persecucion el santo Apostol, dando en ello a entender, como aduierte San Augustin, que no deuen marauillarse los hereges incorregibles, si Dios incita, y prouoca contra ellos las potestades de la tierra: porque el mismo Dios mouio a Sara, y ordeno que fuesse açote de Agar, figura de la infidelidad. […] Ninguna cosa hay que tanto conserue los Reynos, como la fe bien defendida, y la religión bien fundada, y dilatada, como con grauissimas razones lo muestra el Papa Adriano Sexto, en aquel rescripto de oro, que embio a Federico Duque de Saxonia, mandándole que echasse de sus tierras a Martin Lutero", J. Bleda, *op. cit*., p. 908.

20. G. Magnier, *op. cit*., pp. 354-356.

or the writers Lope de Vega and Francisco de Quevedo, were witnesses in his process for canonization. The *Vida* of the friar was meant to be a substantial piece of evidence for his beatification dossier[21]. As a proof of the virtues of the friar's charismatic rhetoric, the biographer recounts the anecdote of a North-African slave that Orozco managed to convert:

> "After listening to him, one had to be really stubborn, not to surrender to him, because he captured souls with the softness of his argument, as with a golden net. A lady from Seville had a bondmaid [una esclava] from Barbary [Berberia] who was so obstinate in her allegiance to the sect of Mahoma that there was no way to sponsor her sacred Baptism (in fact her mother, who had ransomed herself, kept writing her to stand firm in her faith [ley], because she hoped to rescue her in the future). [This Lady], who was a devotee of the holy man, reported this story to him. So, he asked the girl to be sent to him. He received her with great humanity and started contending that our Lord loved her, and in order to save her soul, He had resorted to the most expensive means, giving for her on the Cross the most holy blood of his veins. Then he went on showing the ruse of the infernal Mahoma, who with his accursed doctrine had been the cause of so many people's misery. She didn't utter a single word: but the look on her face showed that she was pleased with what she was hearing, therefore without waiting for an answer, he told her: May God bring you light, follow him, and tell your Mistress that you want to become a Christian, so that your Baptism shall be performed, and your name be Maria. She left the chapel and, *like another Hagar*, changed by the Angel's words, threw herself at her Mistress' feet and implored: I want to become a Christian, give me Baptism"[22].

---

21. Juan Márquez, *Vida del venerable P. Fr. Alonso de Orozco, Religioso de la Orden de N. P. S. Agustin, y Predicador de las Catolicas Magestades de Carlos V y Felipe II*, [...] sacada a luz por Tomas de Herrera [...], en Madrid: por Iuan Sanchez, 1648. See A. de Orozco, *Catecismo provechoso*, ed. Luis Resines, in IDEM, *Obras completas, I. Obras castellanas 1*, ed. Rafael Lazcano, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, pp. 695-843.

22. "Muy rebelde auia de ser el que oyendole con atencion no se le diesse a partido, porque enlaçaua las almas con la suauidad del razonar, como con prisiones de oro. Tenia vna señora en Seuilla vna esclaua de Berberia tan pertinaz en la seta de Mahoma, que por ningun camino se podia acabar con ella que recibiesse el santo Bautismo; (auiase su madre rescatado siendo esclaua, y escriuiala que estuuiesse firme en su ley, que ella la rescataria.) Dio cuenta de esto al santo varon, de quien era muy deuota, y el la pidio que se la embiasse. Respondiole, que todo seruiria de nada, y no ostante su desconfiança porfiô en que la auia de ver, y lleuaronsela a la capilla del santo Crucifixo, que està en aquel Monasterio. Recibiola con grande humanidad, y començô a encarecerla el amor que la tenia nuestro Señor, y los medios tan costosos con que auia procurado el remedio de su alma, hasta dar por ella en la Cruz la santissima sangre de sus venas. Y de aqui passô a declararla en engaño del infernal Mahoma, que con su maldita dotrina auia sido causa de la condenacion de tantos. No le respondiô palabra; pero en las muestras del semblante, parecia que le oìa con agrado, y sin esperar otra respuesta la dixo; Dios os alumbre, id con èl, y dezid a vuestra señora, que quereis ser Christiana, para que se solemnize vuestro Bautismo, y os pongan por nombre Maria. Partiose luego de la capilla, y ya, como otra Agar, mudada por las palabras del Angel, se echô a los pies de su señora, y dixo a vozes: Christiana quiero ser, denme el Bautismo. Tan en el alma lleuô la fuerça de sus razones", J. Márquez, *op. cit.*, pp. 38-39.

The use of the narrative here is fascinating when compared with Bleda's: the traditional *topos* of Muslim's descent from the slave Hagar is not explicit, although the relationship between Sarah and Hagar is quoted as perfectly mirroring the dependence of a Moroccan (or Algerian) bondmaid on a Sevillian noblewoman, while the friar plays the role of the Biblical angel, appearing to the runaway servant near Beer-lahai-roi (Gn 16:7-14). Significantly, Hagar, the proud slave rebel to her mistress (Gn 16:4), becomes a figure of redemptive hope that suits an ideal of Augustinian humility in Counter-Reformist Spain.

What here is put forward is the idea of assimilating Muslims to the Christian society through their conversion, while at the same time Hagar becomes a positive figure, capable of deliverance from sin and of social emancipation. After her baptism, she becomes Mary. This anecdote must be read against a complex "economy of redemption" (spiritual and therefore social) in the early-modern Mediterranean[23]. Although the friar Alonso de Orozco is known for his lack of sympathy toward Islām, as his apologetic works show[24], baptism is in his view a viable means of emancipation and inclusion, in contrast to the option that prevailed in the following decades, that is the expulsion of the descendants of Hagar from the Iberian Peninsula.

Readings of the narrative as a juridical source and Humanistic exegesis of the Bible

Another significant example of exegetical adaptation of the narrative is to be found in legal literature, and more specifically in the debates that contributed to shaping the so-called *Leyes de Indias*, the body of law that the Spanish crown promulgated from the sixteenth to the eighteenth centuries for the government of its colonies in the Americas and other continents. The Biblical narrative, which had been used in medieval jurisprudence mainly in relation to Jews and Muslims, became a political-theological framework to argue in favor, or against, the legitimacy of conquests in the Americas and the dispossession of the indigenous populations from their lands and properties.

"Filii Agar, q[ui] sunt infideles, debent ejici ab haereditate et possesione": the sons of Hagar, that is the infidels, must be deprived of inheritance and possession. This quote is taken from a handwritten *parecer*[25], a legal opinion, that

23. See D. Hershenzon, "The Political Economy of Ransom in the Early Modern Mediterranean", *Past and Present*, CCXXXI, 2016, pp. 61-95.

24. See L. Resines, "Alonso de Orozco", in D. Thomas & J. Chesworth with J. Azumah, S. Grodź, A. Newman, D. Prat (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 6. Western Europe (1500-1600)*, Leiden, Brill, 2014, pp. 219-223.

25. Real Academia de la Historia, A-75, Colección Muñoz, XLVIII, fols. 198-209v. I quote the text from V. de Quiroaga, *De debellandis Indis: un tratado desconocido*, R. Acuña (ed), Ciudad Universitaria, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. Acuña's edition does not acknowledge occasional *glossæ* on the margins of the manuscript. The quote is added by an unidentified hand on the margins of f. 207r.

was attached to some of Bartolomé de las Casas' papers[26]. The authorship of the *parecer* is still debated[27]. It is clear though that its author, familiar with medieval Canon Law, sided with the position expressed by Juan Ginés de Sepúlveda against Bartolomé de las Casas' during the Valladolid debate (1550-1551), summoned by the emperor Charles V.

> "Sarah means the Church, as the Apostle (*Ad Galatas*, 4) and *Genesis* (16) say. Her sons are said to be Catholics of the Church, while the infidels come from Hagar, the wretched servant (c. *Quando* and c. *Si Ecclesia*, [causa] 23, quaest. 4)[28]. And the lord ordered those sons of Hagar, the servant, to be barred and excluded from inheritance and possession, and they would not partake [of the inheritance] with the sons of Sarah, the free woman (c. *Recurrat* and c. *Dixit Sara*, [causa] 23, quest. 4). Therefore, as the so-called new Indians are and were infidels and idolaters, they were in a certain way Hagar's illegitimate sons, because *partus sequitur ventrem*"[29].

Drawing from medieval canonical jurisprudence (the author of the *parecer* is probably quoting Augustine through Odoardus de Ponte's *Consilia*)[30], he equates the *novi indi* to Muslims and Jews, the sons of Hagar par excellence. In the same years, a similar use of the narrative and indeed the same uncompromising attitude toward the American new "infidels" can be found in other legal works, concerned with the idea of just war[31]. However, many exegetes rejected this interpretation of the narrative and more importantly they considered

---

26. After his death, they were transferred by order of Philip II to the Colegio de San Gregorio in Valladolid.

27. See I. Pérez Fernández, "Identificación y análisis de un parecer sobre la conquista de las Indias", *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, 70, 1997, pp. 25-80. The *parecer* has been attributed to the bishop of Michoacán (Mexico), the humanist, and social reformer Vasco de Quiroga (1477/78- 1565). Isacio Pérez Fernández highlights discrepancies between Quiroga's sophisticated ideas, as they emerge from his works, and the one-sided dogmatism of the *parecer*. On this basis, he is inclined to identify the unknown author of the *parecer* with Luis de Villalonga, known as the Archdeacon of Mallorca.

28. Oldradus de Ponte, *Consilia*, commenting on the *Canon Law*. See N. Zacour, *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto, Pontifical Institute for Medieval Studies, 2000.

29. "Ecclesia intelligitur secundum Saram, ut per Apostolum (*Ad Galatas*, 4), *Genesin* (16), cujus filii dicuntur esse Catholici Ecclesiae, et ab Agar, ancilla maledicta, processisse dicuntur omnes infideles (c. *Quando*, c. *Si Ecclesia*, 23, q. 4). Et mandavit Dominus quod tales filii Agar ancillae ejicerentur et repellerentur ab hereditate et possesione, nec partem haberent cum filiis Sarae liberae (c. *Recurrat* et c. *Dixit Sara*, 23, q. 4). Nam cum dicti novi Indi sin[t] et essent infideles et idolatrae, quodammodo illegitimorum filiorum Agar reputabantur, quia partus sequitur ventrem," Vasco de Quiroaga, *De debellandis Indis*, cit., p. 178; Pérez Fernández, *op. cit*., p. 66.

30. The epithet *maledicta* associated with Hagar can be found in fourteenth century Oldradus de Ponte's *Consilia*. See N. Zacour, *op. cit*., 2000, p. 82.

31. See A. Álvarez Guerrero, *Thesaurus Christianae religionis et speculum sacrorum summorum Romanorum, pontificum, imperatorum, ac regum et sanctissimorum episcoporum*. 'Venetiis': Apud Cominum de Tridino Montisferrati, 1559. The assimilation of 'New Indians' to Muslims is common of conquistadores' writings. For instance, Cortés equates Aztec temples to mosques. See H.G.H. Taboada, *La sombra del Islam en la conquista de América*, Prólogo de S. Fanjul, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 223.

its use incorrect in the context of the Spanish colonization of the Americas. For instance, Bartolomé de las Casas harshly dismisses this juridical analogy in his *Apología* (1553[32]), written in response to de Sepúlveda's *Demócrito II*:

> "It cannot be ignored that a certain charlatan who presents himself as a jurist, perhaps looking for a good opportunity to attack [Thomas] Cajetan's doctrine, and hoping to be rewarded for adulating the king, made this argument: the Indians of the New World are descendants of Hagar, the bondmaid of Abraham, and therefore they must be deprived of all their goods and kingdoms. To this, my main answer is that Hagar was Abraham's wife. Even though she was not his principal wife, she was by no means a wretched slave, as he argues. And who could adequately describe the silliness, vulgarity and shamelessness of this useless man? O immortal God, how sorry we should feel for our Spain, who otherwise would be the blissful mother of ingenious people, and instead deems such scraggy brains to be great men! And the men who should be light and example of virtues, prefer to sell their souls by defending such a pointless idea, a dangerous one, impious and worthy of the fire. And against the example and doctrine of the Apostles, uncountable people, redeemed by Christ's blood, will perish for the eternity, and will die such a cruel death at the hands of greedy Spaniards"[33].

Las Casas' indignation against "a certain charlatan" (most certainly the unknown author of the aforementioned *parecer*) points here mainly at the greed of Spanish conquistadores, whose actions juridical arguments aimed to legitimize. It must be noted that, from a quite different historical vantage point, the same use of the Biblical narrative was to be discussed many decades later by Juan de Solórzano Pereira (1575-1655), *oidor* (a high court judge with powers of a governor) of the Audiencia de Lima (Perú), and arguably the most important commentator of the *Leyes de Indias*. This means that the use of the narrative as a juridical tool was less incidental and odd than las Casas might have wanted to admit.

---

32. B. de LAS CASAS, *Apología, o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Edición paleográfica y crítica de V. Abril Castelló (dir.), M.A. Sánchez Manzano, S. Rus Rufino, J.A. Barreda García, I. Perez Fernández y M.J. Abril Stoffels, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000. As for the date of composition of the *Apología*, see V. ABRIL CASTELLÓ, *Estudio preliminar*, p. XLV.

33. "Non est pretereundum quod jureconsultus quídam rábula, aucupans fortassis (ut sunt res humanae) maiorem aliquam fortunam aduersus doctrinam Caietani, ut per adulationem regi gratificaretur, protulit hoc argumentum : indi noui orbis descendunt ab Agar, ancilla Abrahae ; ergo sequitur eos omnibus facultatibus et regnis suis spoliari debere. Primum, Agar uxor fuit Abrahae, licet non precipua, non tamen fuit ancilla maledicta, ut ipse inquit. Deinde, huius vanissimi hominis argumentum, qua, sit stupidum, crissum, impudens, quis digne declarare queat? Deum inmortalem! Quam est dolendum Hyspaniam nostrum, felicissimam alioquin ingeniorum parentem, tam crassa capita pro magnis viris suspicere. Deinde, uiri qui lumen et regula virtutis esse deberent, rem vanissimam, periculosissimam impiam et incendio dignam, in exitium animae sue, proferunt, ut innumeri mortals, Christi sanguine redempti, contra exemplum et doctrinam Christi et apostolorum, in eternum permeant et crudelissime a rapacissima Hyspanorum gente trucidentur", de B. de LAS CASAS, *op. cit.*, pp. 265-266.

Juan de Solórzano was trained at the School of Salamanca[34], where a new notion of just war, fostered by humanistic debates, was elaborated, gradually superseding hostile usage of the medieval sources to which las Casas' opponents resorted. The *oidor* does not dismiss the use of the story of Hagar and Ishmael with the same passion and straightforwardness shown by the Dominican friar in his *Apology*. Solórzano is a jurist, who displays an astonishingly meticulous knowledge of a large array of sources. In Book II of *De Indiarum iure* (1639), that deals with the *acquisitione Indiarum*, he ponders the arguments in favor of (and opposed to) infidelity as a lawful motive for subjugating the *indos* (chapter X). Here the familiar usage of the Biblical narrative is thoroughly presented in two paragraphs: "Ecclesiae Catholicae dominatio supra infideles in Sara et Agar significatur," and "Infideles sunt servi et filii ancillae et sic dominii incapaces"[35]. Because of its impartiality, Solórzano's assessment of the use of the narrative intends to be even more conclusive than las Casas', as it is based on a dispassionate weighing of its juridical soundness.

And yet, it is worth noticing that las Casas' apparently swift dismissal of the Biblical narrative as a warfare device is less abrupt than it might seem and accurately references contemporary exegesis of the Bible: "Primum, Agar uxor fuit Abrahae, licet non precipua, non tamen fuit ancilla maledicta, ut ipse inquit". First and foremost, Hagar was Abraham's lawful wife and she was not a wretched slave. On the one hand, las Casas draws attention to the *littera* of the Bible: the *ancilla* is never called *maledicta*, as she is often labeled in apologetic writings, on the contrary she is the recipient of a divine promise and she is visited twice by an angel. On the other hand, las Casas validates an alternative midrashic interpretation of the juridical status of the woman: rather than a concubine, Hagar is a lawful wife (*uxor*) of Abraham[36]. Therefore, her offspring cannot be considered illegitimate. It should be noted that, if that was the case, this would have had consequences not only for the New Indians, but also for the other putative sons of Hagar, Jews and Muslims. The Dominican friar does not seem willing to further develop this potentially heretical line of reasoning further[37].

---

34. "Podemos afirmar que son Francisco de Vitoria y José de Acosta los que sin duda ejercen sobre él un influjo más directo y decisivo en todas las cuestiones filosófico-teológicas de alguna importancia", C. Baciero, "Juan de Solórzano Pereira y la defensa del Indio en America", *Hispania Sacra, Missionalia hispanica*, 58, 117, 2006, pp. 263-327 (p. 265).

35. Juan de Solorzano Pereira, *De Indiarum iure (Lib. II: De acquisitione Indiarum) (cap. 1-15)*, C. Baciero, L. Baciero, A.M. Barrero, J.M. García Añoveros, J.M. Soto & J. Uscatescu (eds.), Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1999, pp. 349-381.

36. See H. Freedman & M. Simon, *Midrash Rabbah: Translated into English with Notes, Glossary and Indices*, London, Soncino Press, 1961, p. 380.

37. Nevertheless, as Ángel Losada argues, "si bien Las Casas no logra superar la doctrina tradicional de la Iglesia, de considerar *pueblo deicida* al pueblo judío […] se nos presenta como un auténtico defensor del *trato justo y de derecho* (como textualmente sienta) a este pueblo", in J.G. de Sepúlveda & F. B. de las Casas, *Apología*, traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por A. Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 21. As

However, what is more relevant to underline here is the impact of humanistic Biblical exegesis on juridical debates. When Las Casas says that Hagar was a lawful wife, most likely he is quoting a Roman Dominican, Thomas de Vio, also known as Cardinal Cajetan (1469-1534), who is perhaps the most relevant theological reference, together with another Dominican, Francisco de Vitoria, in Las Casas' writings. On the basis of midrashic sources made available to humanist scholarship, a more nuanced and complex image of the Biblical narrative and its protagonists started emerging in the late fifteenth century. This philological form of literalism seems to bear ethical consequences and is congenial to a more universalist (evangelical in Las Casas' words) approach to contemporary issues.

It is no coincidence that the *pars destruens* of the anonymous *parecer*, unfavorable to Las Casas' line of argumentation, finds its principal antagonist in Thomas Cajetan's famous distinction between three different classes of infidels: those who are subjects *de iure* and *de facto* to the Christians (Jews, Moors, and heretics who live in Christian lands); others who are subjects only *de iure*, because they rule on lands that used to be Christians and are at war with Christians; and finally those who are subjects neither *de facto* nor *de iure* to the Christians, because they lived in territories that never had been Christian[38]. The indigenous American populations, victims of Spanish rapacity, fell into this category. Cardinal Cajetan, who was General of the Dominicans from 1508 to 1518, managed to slip this note, that addressed the issue of New Indians, into his influential *Commentary* to Thomas of Aquinas' *Summa theologiae*[39], thus preparing the ground for the School of Salamanca and for Bartolomé de las Casas.

But Thomas de Vio was also the author of commentaries to the Bible, whose innovative character derived from a literal exegesis of the texts, based on the *Hebraica veritas*[40]. His explanation of the Bible was often ill-received by the cus-

---

Losada explains, Las Casas states that "Todo judío, mahometano o idólatra que no habita en un reino cristiano no está sometido a la jurisdicción ni de la Iglesia ni del príncipe cristiano de tal reino, por muy graves que sean los crímenes que cometa contra la Ley natural", *ibi*., p. 20.

38. See Thomas de Vio's comment on Thomas of Aquinas' *Summa theologiae*, IIam-IIae, q. 66, a. 8 ["Utrum rapina possit fieri sine peccato"]. Thomas Aquinas, *Opera omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 9, *Secunda Secundae Summae Theologiae*, a q. 57 ad q. 122, Cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Romæ, Ex Typographia Poliglotta & C. De Propaganda Fide, 1897, pp. 94-95. It was out of the question from an ecclesiastical point of view to reassess the status of the other two classes of infidels.

39. In 1517, he completed the commentary *In secundam partem secundae*, that was published in Venice the following year.

40. Although he did not know Hebrew himself, he resorted to Jewish scholars for assistance. "Nam enim interpretis graeci, aut latini, sed ipsius tantum hebraei textus authoritas est, quam complecti cogimur et complectimur fideles omnes", Th. de Vio, *Praefatio*, in Idem, *Commentarii illustres planéque insignes in quinque Mosaicos libros*, adjectis insuper ad marginem annotationibus a Antonio Fonseca, Parisiis, Petit, 1539. See M. Sæbø, M. Fishbane, J.L. Ska, *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation*, Vol. II, *From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 616-623.

todians of the Roman orthodoxy and respected by prominent protestant figures, even if he was one of the most fervent critics of the Reformation[41]. In his commentary to *Genesis* 16, the Dominican not only states that Hagar was indeed a lawful wife of Abraham[42], but also suggests a striking parallel between Hagar and the Virgin Mary:

> "And the angel יהוה (that is the Tetragrammaton) told her. The fact that Moses clearly mentions these specific words, suggests that when Hagar heard the warning to go back and humble herself, she wondered silently, because she did not know who it was who warned her: just as the Blessed Virgin, when an angel hailed her, pondered the nature of that greeting. And while Hagar was reflecting, the angel kept silent, then he added: I will greatly multiply your progeny, so that it will be impossible to count because of its great number"[43].

Hagar as a model of the self-humbling soul, that parallels the humility of the Virgin Mary is a theme that will be later explored by Franciscan and Jesuit counter-reformist rhetoric[44]. What this contrast between biblical exegesis elaborated in Rome and juridical literature circulating in Valladolid and Salamanca, shows is not only the interconnectedness of these different geographies and domains of humanistic scholarship: it would not be novel to observe that efficient intellectual networks connecting likeminded scholars across countries and continents were building up within the expanded horizons of early-modern empires. What is more remarkable to notice, as the treatment of the Biblical narrative demonstrates, is that a universalist approach to the *Christiana veritas* is developing, although not yet capable of a clear utterance. And the story of Abraham's multiple offspring is gradually acknowledged as a symbol of a potential *salus extra ecclesiam* (a salvation outside the Church), extremely problematic to formulate within a Catholic paradigm of revelation.

---

41. See J.L. Thompson, *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2001: "Cajetan's is a peculiar commentary for his day: he rarely cites any of the Fathers or medievals, he virtually ignores everything but the literal sense, and he is obsessed with capturing the nuance of the original language in his own translation, even if a literal rendition leaves the meaning obscure", p. 70. With regard to his collaboration with Jewish scholars, see A.F. Von Gunten, "La contribution des 'Hébreux' à l'œuvre exégétique de Cajétan", in O. Fatio & P. Fraenkel (eds), *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle*, Geneva, Droz, 1978, pp. 46-83.

42. De Vio, *Commentarii illustres*, p. lxxix: "Perpendi quoq. nihil indecenti habuisse tunc huiusmodi pluralitatem vxorum sed solitam ac communi more probatam".

43. De Vio, *Commentarii illustres*, p. lxxx: "Et dixit ei angelus יהוה Tetragrammaton est. Ex hoc quod moses distincte narrat hæc alia verba angeli, insinuat quod hagar audita monitione ut reverteretur & humiliaret se, tacita secum cogitabat nesciens quis esset qui eam monebat: quemadmodum Beata Virgo salutata ab angelo cogitabat qualis esset illa salutatio. Et meditante Hagar, angelus siluit: & postea subiunxit. *Multiplicans multiplicabo semen tuum: & non numerabitur præ multitudine*".

44. See my "Agar in Brasile. La migrazione dei simboli in Antonio Vieira", in E. Colombo, M. Massimi, A. Rocca, C. Zeron (eds.), *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (Sec. XVI-XVIII)*, Milan, Biblioteca ambrosiana, 2018, pp. 177-198.

This case also confirms the fact that Counter-reformation was not a monolithic culture, merely reactive to protestant reformers: dissonant cultural positions were fighting for hegemony within its perimeters, and public enemies were often less of a danger than official coreligionists.

Hagar in *aljamiado* discourse: Incorporating the Judeo-Christian gaze

The execution of the decrees of expulsion was underway (1609-1613) when Juan de Toledo, a *morisco* descendant who was probably trying to ingratiate himself the inquisitorial authorities superintending the prison in Toledo where he was incarcerated, testified against a cellmate, a Portuguese *converso* called Felipe de Naxara (or Naxera), who had been accused of being a Judaizer[45]. The confession, offered by the *morisco* spontaneously[46], contains a precious testimony of the circulation of the Hagar narrative among lay people and more specifically in *morisco* and *converso* milieus. In the transcription of his confession he says that

> "the aforementioned bachelor [Felipe de Naxara] also told him that when Hagar, slave of Abraham, gave birth to Ishmael, she was exiled [desterrada]. That is when an angel appeared to her and comforted her, telling her that she should not be sad, because from her son a very great nation would come to life and that was the meaning of the blessing that he gave when he said 'faciam te ingentem magnam' [*sic*] and the *moors* and the Turks, who are so wealthy and powerful, come from this son"[47].

Like any document resulting from a confession to the Inquisition, this text poses many questions: did the cellmate really say what the prisoner of *morisco* ancestry is reporting to the inquisitors? Why a *converso* (accused of being a Judaizer) would mention a legend circulating among Muslims? Was the informer putting into de Naxara's mouth a story that was familiar to him, as a descendant of *moriscos*? The quote from the Bible is also extremely meaningful: "faciam te ingentem magnam"[48]. In the *Vulgata*, the promise is made to Abraham. In this

45. I am indebted to Mayte Green-Mercado, who has generously shared with me this information. The document is from the Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, Leg. 168, exp. 1, fol. 179v.

46. Mayte Green-Mercado tells me that Marco was tried for "hechicería": he was a physician and was not accused of belonging to the "secta de Mahoma".

47. "Iten dixo [Juan de Toledo, Morisco] que tanbien dixo a este el dicho bachiller [Felipe de Naxara/Naxera, Converso] que quando nacio Ismael de Agar esclava de Abrahan siendo desterrada la dicha Agar se la apareçio un angel y la consolaba deçiendola que no hubiese pena porque de aquel su hijo avia de suceder un muy grandísimo pueblo y que aquello significaba la bendiçon que ha echo quando la dixo 'faciam te ingentem magnam' y que deste hijo proçedian los moros y los turcos por ser tan ricos y tan poderosos", Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, Leg. 168, exp. 1, fol. 179v.

48. In the *Vulgata*, it would be: "faciamque te in gentem magnam et benedicam tibi et magnificabo nomen tuum erisque benedictus" (*Genesis*, 12:2-4); "Sed et filium ancillæ faciam in gentem magnam, quia semen tuum est" (*Genesis*, 21:13), and "surge tolle puerum et tene manum illius quia in gentem magnam faciam eum" (*Genesis*, 21:18).

quotation, the promise is made by the angel to Hagar (*faciam te*). A woman, instead of a man is the direct recipient of the divine blessing. If the Latin quotation were not an insertion of the inquisitorial scribe, it would mean that a *morisco* descendant, who received a Christian education and was possibly trying to present himself as a devout Christian, 'translated' into terms that were familiar to the inquisitors a story that was circulating among crypto Muslims.

The anecdote confirms a reality that is well documented in *aljamiado* sources: the narrative not only circulated among *moriscos*, but in its early-modern versions also bear witness to complex interactions with Christian and Jewish accounts of the same story. Dialogism and intertextuality[49] are inherent to the narrative and reflect specific social and political circumstances in which *moriscos* were living.

Certainly, this dialectical appropriation of the story could be traced as back as to the very Quranic treatment of the Abrahamic cycle, and to the earliest *tafsīr* and *ḥadīṯ* traditions. For instance, the 'substitution' of Ishmael for Isaac in the episode of the sacrifice (corresponding to *Genesis* 22), emerges early in Islamic traditions, and in many respects, it aims at countering the subordination and debasement of Ishmael, ancestor of the Arabs, in *midrashic* literature[50]. Another notorious example of intertextual dialogism is offered by Hagar's 'promotion' to the rank of princess in Islamic literature: while her name is not even mentioned in the Qur'ān, she later is presented as daughter of the Pharaoh, on the ground of *isrā'īliyyāt*, that is Islamic traditions containing elements of Judaic provenance[51].

However, it is unclear whether references to the royal ancestry of Hagar, "gran prinçesa", that we find in the Spanish poems of Muḥammad Rabadán[52], a late *morisco* author, are only reminiscent of early Islamic *isrā'īliyyāt*, or reflect a more recent influence of baroque esthetics and perhaps even some familiarity with Rabbinic accounts of the story[53]. The description of the first encounter between Hechera (Agar) and her adoptive family is telling of a sophisticated response to Catholic disdainful portrayals of the Egyptian woman. The Pharaoh ("rey Agar", *sic*) had just discovered that Sarah, shielded by Allá (Allāh) from the Pharaoh's "fuerça lasçiua" (lust), was Abraham's wife. Hagar though, instead of being a gift of the Pharaoh to Sarah, as most of Muslim and Rabbinic ac-

49. See M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin, University of Texas Press, 1992. As for the notion of intertextuality in relation to this narrative, see S. Nikaido, "Hagar and Ishmael as Literary Figures: an Intertextual Study", *Vetus Testamentum*, LI, 2, 2001, pp. 219-242.

50. See C. Bakhos, *The Family of Abraham: Jewish, Christian, and Muslim Interpretations*, Cambridge [Mass], Harvard University Press, 2014.

51. See Firestone, *op. cit.* Also F. Leemhuis, "Hājar in the Qur'ān and Its Early Commentaries", in M. Goodman, G.H. Van Kooten, J.T. Van Ruiten (eds.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, Leiden, Brill, 2010, pp. 503-508.

52. See G.A. Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, Leiden/New York, E.J. Brill, 1994, pp. 181-183.

53. These could be explained in multiple ways: oral transmission, Catholic training, knowledge of previous *aljamiado* sources.

counts say, voluntarily decides to follow Çara and Hibrahim, because they are righteous people, who follow God's path ("justos / que siguen de Dios la bía"):

> "[Sarah and Ibrahim] were still captive [of the Pharaoh], honored and served with the greatest delight and merriment. A daughter of the king, whose name was Hechera [Hagar], who was graceful, noble, and beautiful, young and sole heiress of kingdom and household, had grown so fond of Sarah, and the righteous and holy zeal that she found in Abraham so moved her, that she humbly begged her father, with heartfelt supplications: 'father and lord, from you I ask a favor to be granted to this beloved daughter of yours: give me permission, I say, to travel to the blessed Arabia in company of Sarah and Abraham, under the care [custodia] of these righteous, who follow God's path. I give up my kingship, with its pomp and honors, to attain the eternal kingdom, whose seat is everlasting. I believe that my request is righteous, sincere and pure. I beg you to respond in kind'. O well founded petition! O pure and holy will! O ripe heart, o sincere, pure and clear faith! Undoubtedly you deserved the high name that they gave you, serene Princess, because you fully deserved becoming the source and the stream of the noble light!"[54].

The agency of Hagar is unmistakably enhanced by the *morisco* author. She is not objectified: she voluntarily relinquishes any worldly pomp in favor of eternal redemption, becoming a model of conversion. Her features seem to have their sources, both aesthetic and religious, in Christian representations of feminine sainthood: renunciation is a virtue. The anaphoric eulogies that seal this quotation are a reminder of Marian devotional literature, and culminate in a formula whose language is typical of praises of the Virgin Lady: "por cierto mereciste / el nombre que te apellidan, o serenísima infanta". The name of the Princess itself encapsulates her divine election, the *morisco* says.

This is however a troubling allusion. From an Islamic standpoint, Hāğar, the Arabic name of Hagar, is undoubtedly meaningful: in fact, it can etymologically be linked to the *hiğra*, the migration or journey of the prophet Muḥammad from Mecca to Medina, accompanied by the *muhāğirīn*, the first converts to Islām. Indeed, she is *figura* of the *hiğra*, because she follows Abraham and Sa-

54. J.A. Lasart López, *Poemas de Mohamad Rabadán: Canto de las lunas. Día del juicio. Discurso de la luz. Los nombres de Dios*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, 1991: "En el inter que [Çara and Hibrahim] estubieron / detenidos estos días, / regalados y serbidos / con gran goço y alegría, / una hija deste rey / que Hechera se decía / Hermosa, gallarda y bella / de edad loçana y creçida / eredera unica y sola / del reyno, casa y familia, / de la compañía de Çara / acariçiada y mouida, / de aquel çelo justo y santo / que de Hibrahim conoçía, / con mil amorosos ruegos / a su padre el rey se umilla / diçiendo: 'padre y señor, / suplico sea conçedida / una merçed que te pide / esta tu hija querida: / que me des liçençia, digo, / para que en la compañía / de Çara con Abraham, / baya a la Arabia bendita / en custodia desto justos / que siguen de Dios la bía, / que yo desisto del reyno / y de sus pompas y estimas / por ganar el reyno eterno / que es perdurable su silla; / y pues esta mi demanda / es justa sinçera y limpia, / suplícote me respondas / come de ti se confía'. / ¡o petiçion bien fundada! / ¡o voluntad sancta y limpia! / ¡o pecho bien çimentado / fe sinçera pura y fita / bien por cierto mereciste / el nombre que te apellidan, o serenísima infanta, / pues mereciste ser digna / de la fuente y manatío de la luz esclareçida!" (pp. 115-116).

rah to *Arabia bendita*. The meaning of her name in Rabadán's quote is not so obvious though: the sentence says that she is worthy the name she has been given because she is depository of the *luz esclareçida*. This is a reference to the Islamic legend of the spermatic seed of light that traveled from Adam, through Abraham and Ishmael to Muḥammad[55]: it is the light of prophetic election, that find its ultimate vessel in the prophet of Islām. This legend circulated widely in Spain, centuries before the fall of Granada and well after the expulsion of the *moriscos*[56]. But encrypted in Rabadán's eulogistic formula there are also evident Catholic and Jewish elements. On the one hand, she resembles Mary, symbol of humbleness and receiver of God's seed. On the other, it might betray a memory of a passage from the *Midrash Rabbah*:

> "R. Simeon b. Yohai said: Hagar was Pharaoh's daughter. When Pharaoh saw what was done on Sarah's behalf in his own house, he took his daughter and gave her to Sarah, saying, 'Better let my daughter be a handmaid in this house than a mistress in another house'; thus it is written, and she had a handmade, an Egyptian, whose name was Hagar, he (Pharaoh) saying, 'Here is thy reward (agar)'"[57].

A play on the name of Hagar (אגר, in Arabic *ağar*), meaning *reward*, would offer a better understanding of Rabadán's allusion: indeed, she asked a *merçed* from her father. And her request made her deserving of an even higher reward. She did voluntarily decide to leave Egypt, the land of the Pharaoh, and to follow the righteous couple in their journey to Arabia. Do we see here a further allusion to the destiny of *morisco* communities, who did freely relinquish their right to the Kingdom (Spain), and undertook a journey of spiritual salvation and redemption to the lands of Islām?

---

55. M.L. Lugo Acevedo (ed.), *El libro de las luces: Leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma*, Estudio y edición crítica, Madrid, Sial, 2008.

56. In a longer version of this paper I will offer a close reading of two other *aljamiado* sources: Mancebo de Arévalo's "Capítulo que trata del alkawssariya de Ibrāhīm, quiere decir su genealogía" (in Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafsira]*, edición de M.T. Narváez Córdova, Madrid, Trotta, 2003, pp. 236-239), and the polemical treatise by 'Alī al-Garibo, Junta IX, fols. 205r–223r, edited by G.S. Laureano García, *Tradiciones musulmanas* (Ms. IX de la Biblioteca de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios de Madrid), Memoria para aspirar al grado de doctor, Universidad de Oviedo, Departamento de Filología española, Oviedo, 2008, pp. 103-106, pp. 445-459 –and Junta VIII, fols. 397v-412v– edited by M.J. Fernández, *Libro de los castigos*, Ms. aljamiado no 8 de la Junta, Edición, introducción, estudio, glosario y notas, Tesis doctoral (inédita), 3 vols., presentada en la Universidad de Oviedo en 1987 bajo la dirección del Dr. Antonio Vespertino Rodríguez. As Colominas Aparicio explains (*op. cit*.), 'Alī al-Garibo's treatise is a vernacular version of an earlier Arabic *mudejar* treatise, the *Kitāb Miftāḥ al-Dīn*, by Muḥammad al-Qaysī. See P.S. Van Koningsveld, P. Sjoerd, & G.A. Wiegers, "The polemical works of Muhammad al-Qaysī (fl. 1309) and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century", *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes*, XV, 1, 1994, pp. 163-199. For the *aljamiado* version in MS BNE 4944 and the adaptor al-Gharīb, see also M. Colominas Aparicio, "Disputa con los cristianos [MS BNE 4944, Aljamiado XVI (or XVII) century]", in D. Thomas & J. Chesworth, with J. Azumah, S. Grodz, A. Newman, D. Pratt (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. IV, 1500-1600 (Western Europe), Leiden, Brill, 2014, pp. 43-48.

57. Freedman & Simon, *op. cit*., p. 380.

A PROVISIONAL CONCLUSION

As this short review of Spanish Early-Modern versions of the same foundation narrative across confessional divides shows, the Abrahamic cycle constitutes a playground of sort, on which multiple confessional players are competing. The contest is never binary though: multiple lines of fragmentation emerge from within the same front; awareness about polemical usages of the narrative among other groups is ubiquitous; and each side, at several historical stages, incorporates and adapts alien interpretations of the story.

This dynamic certainly finds its explanation in intellectual and theological trends emerging from humanism, in forced processes of acculturation, and in daily *convivencia*. But from a hermeneutical point of view, it is also possible to argue that there is a *dynamis*, a 'potentiality' of the symbol, open to the interpretation and to the future. The nature of the symbol is potential and *in progress*. In a phase of acute conflict and turbulent transformations, witnessed by Spain in the Early-Modern period, awareness about the latent resources of this genealogical symbol grows, and it is the prelude to a universalistic interpretation of the Abrahamic story, the idea of an Abrahamic family, in which many confessions would finally find articulation.

RESUMEN

Las reevaluaciones de la historia bíblica de Agar e Ismael representan un relevante aunque pasado por alto caso de interpretaciones en conflicto del mismo mito fundacional a un lado y otro de las fronteras confesionales. Desde el siglo XV hasta la expulsión de los moriscos de España –y aún después–, mientras la apologética católica recurría fundamentalmente a despreciativas adaptaciones de la historia (con algunas remarcables excepciones en el contexto de la exégesis bíblica y la literatura jurídica), ciertas lecturas alternativas de este mito genealógico circulaban en medios moriscos y conversos. El propósito de este trabajo es discutir estas versiones divergentes de la misma historia fundacional como partes de un texto interconectado. En la primera parte del trabajo se examinan cinco tendencias en el tratamiento católico de la historia: 1) adaptaciones figurales (proféticas) de la narración; 2) usos morales de la historia; 3) lecturas de la narrativa bíblica como fuente jurídica; 4) exégesis humanística de la Biblia (basada en el conocimiento de fuentes judías); y 5) popularización de las narraciones islámicas. En la segunda parte son analizadas algunas fuentes aljamiadas.

Palabras clave: Exégesis bíblica, apologistas de la expulsión, religiones abrahámicas, Agar e Ismael, literatura aljamiada.

Abstract

Reappraisals of the Biblical story of Hagar and Ishmael in Early-Modern Spain represent a relevant though almost overlooked case of conflicting interpretations of the same foundation myth across confessional borders. From the fifteenth century until the expulsion of *moriscos* from Spain, and beyond, while Catholic apologetics mostly resorted to disparaging adaptations of the story (with some remarkable exceptions in the context of Biblical exegesis and juridical literature), alternative readings of this genealogical myth circulate in *morisco* and *converso* milieus. The aim of the paper is to discuss these diverging versions of the same foundation story as parts of an interconnected text. In the first part of the paper, five tendencies in Catholic treatments of the story are examined: 1) figural (prophetic) adaptations of the narrative to the present; 2) moral usages of the story; 3) readings of the Biblical narrative as a juridical source; 4) humanistic exegesis of the Bible (based on the knowledge of Jewish sources); 5) popularization of Islamic narratives. In the second part, some *aljamiado* sources are discussed.

Key words: Biblical exegesis, apologists of the expulsion, Abrahamic religions, Hagar & Ishmael, aljamiado literature.

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.11
Para citar este artículo:
Granell, Francesc, «Escenificar el poder. La *Festa de l'Estendard*, símbolo de la victoria cristiana sobre el pasado musulmán en Mallorca (ss. XIII-XVII)». *Sharq Al-Andalus*, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.11

ESCENIFICAR EL PODER. LA *FESTA DE L'ESTENDARD*, SÍMBOLO DE LA VICTORIA CRISTIANA SOBRE EL PASADO MUSULMÁN EN MALLORCA (SS. XIII-XVII)

*Francesc Granell**

La batalla de Las Navas de Tolosa, acaecida el año 1212, enfrentó a los ejércitos cristianos aliados de Alfonso VIII de Castilla, Sancho VII de Navarra y Pedro II de Aragón contra las tropas del califa almohade Muhammad an-Nasir. La batalla no fue decisiva, pero ratificó un proceso de largo alcance al provocar la caída de un poder hasta entonces dominante[1]. Ciertamente, el curso de la indebidamente nombrada reconquista[2] se aceleró a partir del año 1228, cuando la presencia almohade desaparece de al-Andalus.

Amparada bajo el título de cruzada, la conquista de la ciudad de Mallorca fue una efeméride bélica acontecida el 31 de diciembre del año 1229, día en que los ejércitos de Jaime I el Conquistador entraron en la urbe no sin la resistencia de los habitantes de Mayurqa, quienes acabaron siendo exterminados por unas huestes autorizadas al pillaje y la matanza. Junto a la batalla de Portopí, este fue un hito bélico primordial durante el transcurso de las campañas cristianas por toda la isla, la cual terminaría ocupándose y repartiéndose entre los vencedores en 1232.

Con la conquista de Mallorca se había incorporado un *regne mar endins* –según la expresión del *Llibre dels feits*– a la cristiandad occidental, y su especifici-

* Universitat de València.

1. F. García Fitz, *Las Navas de Tolosa,* Barcelona, Ariel, 2005, pp. 537-546.

2. El término sigue empleándose en el ámbito académico aunque perdió su hegemonía historiográfica sustentada en la supuesta ilegitimidad histórica de al-Andalus. A. García-Sanjuán, "La persistencia del discurso nacionalcatólico sobre el Medievo peninsular en la historiografía española actual", *Historiografías,* XII, 2016, pp. 132-153; A. García-Sanjuán, «Rejecting al-Andalus, exalting the Reconquista: historical memory in contemporary Spain», *Journal of Medieval Iberian Studies*, X, 1, 2018, pp. 127-145.

dad histórica cuajó en el imaginario colectivo de los nuevos pobladores, quienes no mucho tiempo después ya empezaron a conmemorar anualmente el día de la capitulación de la ciudad. Los mallorquines siguen celebrando hoy en día la entrada de las tropas catalano-aragonesas, sin embargo, el protocolo del ceremonial actual –propio de una fiesta heredera de la tradición del ochocientos– poco tiene que ver con lo que fue antaño.

Presenciar la historia. El ceremonial de refundación de la ciudad

Una atención nada exigua se ha dedicado a la exhumación de documentos que versan sobre aspectos del ceremonial de la Fiesta del Estandarte[3]. A partir de estos podemos esbozar cómo procedió dicho espectáculo cívico configurado por los reyes de la Corona de Aragón y por las élites urbanas mallorquinas[4]. La Fiesta del Estandarte es la conmemoración colectiva de un hecho histórico que tuvo como clímax la entrada de las huestes cristianas en la ciudad de Mayurqa a través de la puerta de *bab al-kofol*. Por esta puerta debió pasar el estandarte real, la bandera con los cuatro palos de gules sobre fondo de oro. Este emblema real se convirtió en el principal objeto de culto de la fiesta que municipio y pueblo celebraban solemnemente pocos años después de haberse conquistado la ciudad. De esta manera, el arte festivo estaba al servicio de un municipio que pretendía controlar el contexto de su recepción, pues ningún vasallo fue ajeno a la ritualización de estas formas de expresión política[5].

La manera en que exaltaban el estandarte evidencia que la historia escrita por los nuevos habitantes de Mallorca resurgía materializada cada año en una disposición parateatral poco similar a otras urbes de la Corona de Aragón. En València el Nueve de Octubre celebraba la conquista de la ciudad por parte de Jaime I, una festividad que nació con el objetivo de aplacar la ira divina y fo-

3. B. Pons i Fàbregues, *La bandera de la Ciutat de Mallorca*, Ciudad de Mallorca, Imprenta Soler, 1907; B. Font i Obrador, «Mallorca en 1349», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana,* XXXII, 1964, pp. 245-260. Mención especial requieren los trabajos del padre Llompart. G. Llompart, «Cortejos luctuosos y patrióticos», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana,* XXIII, 1974, pp. 323-329; G. Llompart, «Aspectos medievales de la Festa de l'Estandart», en *Etnología y tradiciones populares,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1977, pp. 207-222; G. Llompart, «La Festa de l'Estandart d'Aragó, una liturgia municipal europea en Mallorca», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita,* XXXVII-XXXVIII, 1980, pp. 7-34.

4. Una visión de conjunto la ofrecen A. Quintana i Torres, *La Festa de l'Estendard. Cultura i cerimonial a Mallorca (segles XIV-XX),* Catarroja/ Barcelona, Afers, 1998; A.I. Alomar Canyelles, *L'Estendard, la festa nacional més antiga d'Europa (s. XIII-XXI),* Palma, Documenta Balear, 1998.

5. R. Narbona, *Memorias de la ciudad: ceremonias, creencias y costumbres en la historia de Valencia,* València, Ajuntament de València, 2003, pp. 82-83; R. Strong, *Arte y poder: fiestas del Renacimiento 1450-1650,* Madrid, Alianza, 1988, pp. 19-34.

mentar la solidaridad espiritual entre la comunidad cristiana. En su origen fue una procesión general, durante el transcurso de la cual el obispo de Segorbe predicaba un sermón y realizaba el oficio litúrgico. Más que celebrar la conquista del rey, se conmemoraba la incorporación del reino a la cristiandad y el estandarte que se exhibía era el de la ciudad[6].

Como decíamos, en la Fiesta del Estandarte se le dedicó un protagonismo notorio –e incluso se le dedica actualmente– al estandarte de los reyes de la Corona de Aragón; no obstante, el ceremonial de la fiesta ha ido modificándose a lo largo de las casi cinco centurias que hemos acotado como rango temporal. Con la voluntad de resaltar aquellos aspectos que convienen al presente estudio, pueden distinguirse dos fases dentro de este largo período cronológico: la primera abarcaría desde los orígenes hasta bien entrado el siglo XV; la segunda se extendería hasta las décadas anteriores a la guerra de Sucesión, conflicto que terminó con la victoria de Felipe V, primer Borbón de la línea dinástica hispánica que abolió los fueros y privilegios del reino de Mallorca mediante el Decreto de Nueva Planta (1716).

Testimonios indirectos constatan que la Fiesta del Estandarte se celebraba al menos desde las últimas décadas del siglo XIII[7], pero es a partir del segundo tercio de la centuria siguiente cuando las noticias empiezan a referir sobre aspectos concretos del ritual[8]. El clero secular y regular y una comitiva de jinetes e infantes recorrían determinadas calles de la ciudad, salían extramuros y volvían a entrar para deshacer lo andado hasta llegar al lugar donde habían comenzado, la catedral. El clero, con el obispo a la cabeza, entonaba letanías, portaba cirios, cruces procesionales y banderolas de cada una de las iglesias de la ciudad. La comitiva de jinetes e infantes resaltaba por su parte la presencia del portaestandarte con una guardia de honor que lo precedía.

La fiesta que hemos querido encuadrar en esta primera fase cronológica pretendía desarrollarse como un acontecimiento que apelaba al pueblo mallorquín en pro de la cohesión social interna. Los representantes de distintos gremios

---

6. R. Narbona, *El nou d'octubre: ressenya històrica d'una festa valenciana (segles XIV-XX)*, València, Consell Valencià de Cultura, 1997, pp. 23-31.

7. Ramon Muntaner (1265-1336), autor de una crónica glorificadora del casal de Aragón, sugirió al municipio de València el reconocimiento anual de la conquista de la ciudad por parte de Jaime I y en su razonamiento ponía como ejemplo la Fiesta del Estandarte de Mallorca, pues él había sido habitante de dicha ciudad durante los últimos quince años del siglo XIII. J.A. Aguilar Ávila, *La "Crónica" de Ramon Muntaner: edició i estudi (pròleg – capítol 146)*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2015, cap. XXVIII. La primera referencia directa a la Fiesta consta en el año 1309. Archivo del Reino de Mallorca, RP-3392, f. 13r. Citado en A.I. Alomar Canyelles, *op. cit*., p. 68.

8. Resulta bastante esclarecedora la carta expedida por la cancillería de Pedro el Ceremonioso en 1358. G. Llompart, «Cortejos luctuosos y…», pp. 323-326. También la consueta de los Jurados de Mallorca publicada en J. Muntaner, «La primera consueta de los Jurados de Mallorca», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, XXXII, 1964, pp. 272-274.

–herreros, sastres, entre otros– se coordinaban con las élites urbanas para marchar junto a ellas en el mismo desfile, además, la apelación directa al público asistente debió ser un éxito, pues se formaron verdaderas aglomeraciones de gente[9] durante los dos momentos claves del ritual: el Sermón de la Conquista y la elevación del estandarte. Era una festividad anunciada con suficiente antelación por juglares que viajaban a los pueblos circundantes, y tal era su importancia que llegó a cambiarse la fecha de las elecciones en los municipios en 1407 para favorecer la asistencia del vulgo[10]. Las dignidades urbanas se diferenciaban de la multitud congregada durante la pronunciación del sermón porque se colocaban vigas de madera que conformaban unos bancos donde se sentaban[11].

El Sermón de la Conquista era un discurso extenso y elocuente que trataba los hechos militares que habían hecho de Mallorca una ciudad cristiana. Era recitado por un fraile en el Peiró, la explanada que había cerca de la puerta de la muralla por la cual salía la procesión –la de san Antonio–. No cuesta demasiado imaginar cómo el orador hacía gala de sus cualidades retóricas para hacer de la historia de la conquista de Mallorca un episodio dramático y triunfal. La prédica duraba horas y el fraile encargado de componer y pronunciar el sermón era escogido por su voz potente[12]. Más adelante haremos hincapié en el contenido y las fuentes textuales del Sermón; no obstante, ahora cabe destacar que el despliegue procesional y sus rituales punteros servían de contrapunto o, si se quiere, de complemento visual al discurso del fraile.

El desfile recreaba la entrada cristiana en la ciudad por la puerta de *bab al-kofol*, conocida entonces como Puerta de Santa Margarita o Puerta Pintada. Así, una vez extramuros, marchaban junto a la muralla para detenerse en este lugar emblemático. Allí unos marineros contratados *ad hoc* tenían que izar el estandarte por encima de la Puerta de Santa Margarita mediante un complejo sistema de cuerdas (Fig. 1). Era el punto álgido de la representación, la bandera izada en la muralla significaba que la ciudad les pertenecía[13]. Después, volvía a manos del portaestandarte.

9. "Extra dictam civitatem gentium innumera multitudo ubi videlicet in planicie portales sancti Anthonii". Citado en G. Llompart, «Aspectos medievales de…», p. 220.

10. Archivo del Reino de Mallorca, AH, AGC-1, f. 226r. Transcrito en G. Llompart, «La Festa de l'Estandart…», pp. 28-29.

11. B. Font i Obrador, *op. cit*., p. 246.

12. A. Quintana i Torres, *op. cit.*, p. 154.

13. Es elocuente la descripción que hace Jaume I en su crónica del momento en que se izó el estandarte en una de las torres de la muralla de València: "enviam a dir al rey e a rais Abulmalet, per tal que sabessen los christians que nostra era València […], que metéssem nostra senyera en aquella torra. E, quant veem nostra senyera sus en la torre, descavalcam e dressam-nos vers orient e ploram de nostres ulls, besant la terra, per la gran merçé que Déus nos havia feyta". V.J. Escartí; A. Ferrando (eds.), *Llibre dels feits*, València, Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2010, cap. CCLXXXII, p. 307.

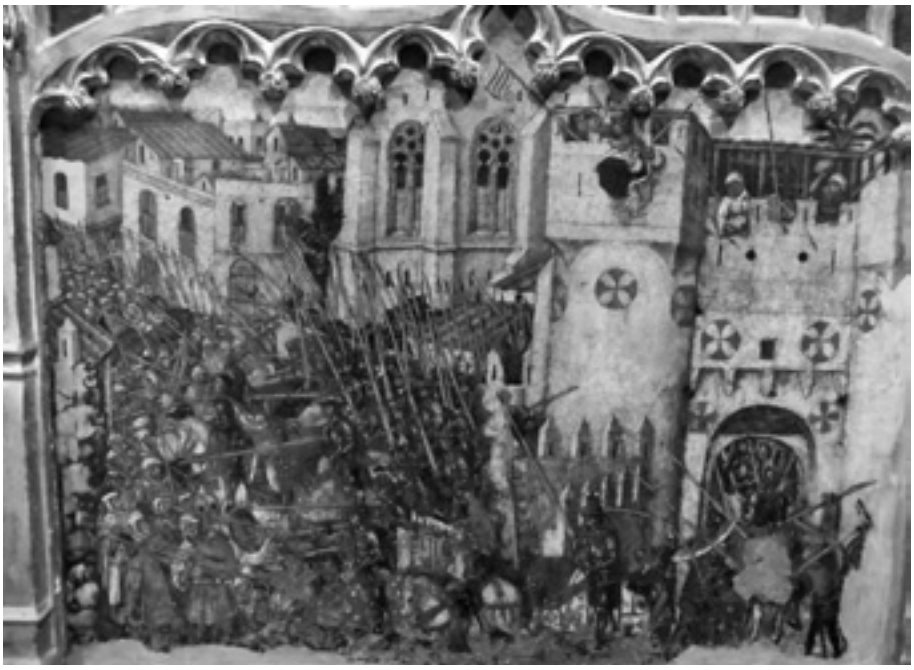

Figura 1. Detalle de una tabla de la predela del retablo de San Jorge, Pere Niçard i Rafel Mòger, 1468-1470, Museo Diocesano de Palma.

La figura del portaestandarte merece una reflexión. A mediados del siglo XV –el documento del que tenemos constancia data de 1444[14]– el estandarte era portado por un jinete que iba ataviado con armadura, guantes, yelmo y, cabe subrayarlo, la cimera del dragón alado, un emblema real que el Ceremonioso instituyó como dinástico pero que fue atribuido por una falsa tradición al rey Jaime I (Fig. 2)[15]. Si bien las cronologías de la silla y las espuelas del caballo no se han determinado aún con precisión, el peto y la armadura protectora del pecho típica de los caballeros de las justas han sido datados en la segunda mitad del siglo XV[16].

14. J. Muntaner, *op. cit.*, pp. 272-274.

15. A. Ivars, *Orige i significació del "drach alat" i del "rat penat" en les insígnies de la ciutat de València,* València, Imprenta hijo de F. Vives Mora, 1926, pp. 6-22. En la ciudad de Mallorca la identificación de la cimera del dragón alado con Jaime I podía visualizarse en una escena de la predela del retablo de san Jorge atribuido a Pere Niçard i Rafel Mòger, expuesto desde la década de los setenta del siglo XV en la capilla de la cofradía de San Jorge de la iglesia de San Antonio. M.M. Gaita, *La col·lecció de pintura del Museu Diocesà de Mallorca,* Palma, Consell de Mallorca/ Departament de Cultura i Patrimoni, 2010, pp. 38-41.

16. A.I. Alomar, *Les armes mítiques de Jaume I procedents de Mallorca,* Palma, Documenta Balear, pp. 73-74.

Figura 2. Cimera del rey Martín II el Humano, Real Armería de Madrid.

Junto al obispo de Mallorca, este era el único personaje de la procesión que destacaba por su individualización premeditada pues, como hemos dicho, iba precedido por una guardia de honor, ya fuera a caballo conformada por cuatro nobles o a pie. Por añadidura, aunque el portaestandarte iba realmente cargado, viéndose necesitado de la ayuda de un hombre durante el desfile, los planificadores de la fiesta insistían en que la bandera debía ser portada por una persona[17]. De esta manera, el público observaba un personaje peculiar, era la recreación de Jaime I que llevaba las armas y objetos de aquel insigne conquistador[18].

A los tres elementos del espectáculo de la Fiesta del Estandarte hasta ahora dilucidados –el sermón, la entrada en la ciudad y la representación de Jaime I– cabe añadir una cuarta muestra que también evoca el acontecimiento histórico,

17. G. Llompart, «La Festa de l'Estandart…», pp. 28-29.

18. F. Granell Sales, «La (re)construcció visual i retòrica de Jaume I a la Festa de l'Estendard de Mallorca durant l'època foral», *Scripta*, IX, 2017, pp. 194-207.

la invocación de san Jorge[19]. Durante la primera parte del itinerario que realizaba la procesión intramuros, de la catedral hasta la Puerta de San Antonio, se hacían distintas paradas. Una de ellas era delante de la iglesia de San Antonio, donde se entonaban letanías y oraciones en honor al santo ("Sancte Georgi, ¡Ora pro nobis!") con motivo de la existencia de la capilla de la cofradía de San Jorge en el templo.

En esta capilla se custodiaba el retablo de san Jorge de Pere Niçard i Rafel Mòger[20]. La iconografía de la imagen central reúne, por una parte, una escena típica de la tradición figurativa en primer plano –san Jorge matando al dragón ante la mirada de la princesa– y, por otra, la ciudad de Mallorca al fondo, que debe entenderse más como una evocación que como un retrato fidedigno de la misma (Fig. 3). Los estudiosos de esta imagen han destacado la intención de ser una alegoría de la batalla: el santo guerrero arremete contra el musulmán –el dragón– en la ciudad que el espectador cristiano percibiría como suya, una iconografía que debió partir de una tradición popular oral o escrita[21]. De hecho, la tabla de la predela representa la batalla en *bab al-kofol*, donde se distinguen al mismo san Jorge y al rey Jaime I entre la gran afluencia de caballeros mientras arriba de la puerta de la muralla ya está izado el estandarte.

Aunque determinada a partir de unas noticias que la presentan en momentos puntuales, la planificación de la Fiesta del Estandarte que concuerda con los siglos medievales fue un ejercicio colectivo de memoria visual. Se recreaba la imagen bélica y triunfal de la refundación de la ciudad, una exhibición ratificadora de la presencia cristiana en la isla. Al mismo tiempo, se convertía en un ritual de prestigio para las instituciones ejecutivas del municipio, principales encargadas de la organización sistemática de la ceremonia. Estas salían beneficiadas de cara a la sociedad urbana, que identificaba sus orígenes legendarios con aquellos hechos, pero también de cara a la monarquía. La fiesta suponía un gesto de congratulación hacia el rey de Aragón, quien siempre

19. Sobre las apariciones de san Jorge en batallas que se libraron contra el musulmán en los territorios de la Corona de Aragón véase N. Sayrach i Fatjó dels Xiprers, *El patró Sant Jordi. Història, llegenda, art,* Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1996, pp. 54-55. De la aparición en la guerra que se disputó a las puertas de la ciudad de Mallorca da fe el rey Jaime I en su crónica, "E, segons que·ls sarraÿns nos comptaren, deyen que veeren entrar primer a cavall un cavaller blanch ab armes blanques, e acò deu ésser nostra creença que fos sant Jordi, car en ystòries trobam que en altres batalles de christians e de sarrahins l'an vist moltes vegades". V.J. Escartí; A. Ferrando (eds.), *op. cit.*, cap. LXXXIV, p. 189. Su representación en el arte de la Corona de Aragón ha sido estudiada por E. Olivares Torres, *L'ideal d'evangelització guerrera. Iconografia dels cavallers sants,* Tesis doctoral inédita, València, Universitat de València, pp. 310-344.

20. G. Llompart, *La pintura medieval mallorquina. Su entorno cultural y su iconografía,* Palma, Ripoll, 1980, pp. 189-191; J. Yarza, *El cavaller i la princesa. El sant Jordi de Pere Nisard i la Ciutat de Mallorca,* Mallorca, Consell de Mallorca, 2001; G. Llompart, «La ciudad de Palma de Mallorca, 1468: una ciudad en un cuadro o el alarde de Pere Nisard», en M.C. Lacarra Ducay (coord.), *La pintura gótica durante el siglo XV en tierras de Aragón y en otros territorios peninsulares,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2007, pp. 79-84.

21. J. Yarza, «Pere Nisart, un pintor del sud de França a Mallorca», en *Mallorca gótica,* MNAC/ Govern Balear, 1998-1999, pp. 46-50.

Figura 3. Tabla principal del retablo de san Jorge, Pere Niçard i Rafel Mòger, 1468-1470, Museo Diocesano de Palma.

buscó el vínculo con la primigenia conquista de Mallorca, por más que el Ceremonioso destronara la forma de gobierno privativa del reino de Mallorca instituida por Jaime I, o aunque después del Compromiso de Caspe los lazos de sangre entre la dinastía gobernante y el casal de Aragón no fueran tan estrechos.

Este ceremonial de refundación continuó vigente. No es nuestro propósito detallar las modificaciones que hubo, a esto ya han dedicado sendos estudios los especialistas[22], pero sí apuntaremos cómo el protocolo del ceremonial varió condicionando su intención visual.

La ambivalencia del discurso ceremonial medieval que complacía distintos estratos sociales fue desapareciendo en pro de una recepción mucho más

22. Véase la nota 3.

unidireccional. Este hecho es incuestionable si se contempla la alteración escénica de ritos punteros como la izada del estandarte en la Puerta Pintada o la prédica del Sermón de la Conquista en el Peiró. La razón que fundamenta la modificación de estos actos dramáticos apunta hacia un cambio en el parecer de los organizadores de la Fiesta del Estandarte, que casa con la aristocratización del protocolo festivo típico de los primeros Austrias. Con el advenimiento del Estado cesarista del emperador Carlos V, los espectáculos reales otorgaban un papel secundario a los vasallos, ya que ejercían como meros espectadores pasivos de un acontecimiento elitizado[23].

Como decimos, la Fiesta del Estandarte no fue una excepción. El itinerario de la procesión no era el mismo porque ya no se pronunciaba el Sermón cerca de la Puerta de San Antonio, en el Peiró, ni tampoco se elevaba el estandarte en la Puerta Pintada ante la atenta mirada de los presentes. Desde el tercer cuarto del siglo XV el estandarte quedó fijo en la plaza de Cort, la plaza dónde se encontraba la Casa de los Jurados. El día anterior a la Fiesta, el estandarte se exponía en el balcón de la Casa, encima de seis cojines y una tela roja al efecto de ser reverenciado por los jurados que contrataban una banda de músicos para solemnizar el acto[24]. El día de la Fiesta, el 31 de diciembre, lo sacaban para colocarlo en el medio de la plaza. Allí mismo la visión del estandarte se completaba con la del retrato de época gótica del rey Jaime I[25] –colocado en un balcón de la plaza bajo un dosel–, al cual saludaban en señal de veneración (Fig. 4). Había una apropiación del objeto fetiche de la fiesta que prestigiaba la institución municipal y que se verá reforzada a partir del segundo tercio del siglo XVII con la exposición conjunta de las armas y armaduras de Jaime I[26].

Dicha apropiación puede entenderse como un prólogo de la aristocratización de la fiesta, la cual empieza a dar síntomas evidentes durante el siglo XVI. Es entonces cuando se establece la "qualcada", una cabalgata militar conformada por una compañía de jinetes capitaneados por el baile y el veguer que mar-

23. F. Massip, *La monarquía en escena: teatro, fiesta y espectáculo del poder en los reinos ibéricos,* Madrid, Dirección General de Promoción Cultural, 2010, pp. 209-211. Un ejemplo elocuente lo constituye la entrada de Carlos V en Mallorca en 1541 cuando iba de expedición a Argel. Los jurados, la universidad, el cabildo catedralicio, el prestigioso gremio de los mercaderes y la poderosa cofradía sacerdotal de San Bernardo y San Pedro sufragaron la construcción de arquitecturas efímeras que contenían un programa iconográfico glorificador de la figura del emperador. S. Sebastián, «La exaltación de Carlos V en la arquitectura mallorquina del siglo XVI», *Mayurqa,* V, pp. 99-113.

24. A. Quintana i Torres, *op. cit.*, p. 156.

25. Actualmente el retrato se conserva en el Ayuntamiento de Palma, no obstante, es una copia de la tabla original que el pintor Andreu Reus realizó respetando las características comunes de los retratos reales europeos del siglo XIV: rostro de perfil y cuerpo en posición de tres cuartos. M. Falomir, «Sobre los orígenes del retrato y la aparición del Pintor de Corte en la España bajomedieval», *Boletín de Arte (Universidad de Málaga),* XVII, p. 182.

26. A.I. Alomar Canyelles, *op. cit.*, pp. 24-26. Conservadas en la Real Armería de Madrid, ninguna de ellas puede datar de la época del Conquistador.

Figura 4. Retrato del rey Jaime I, Andreu Reus, 1621, Ayuntamiento de Palma.

chaban con anterioridad y después del desarrollo de la fiesta desde mediados del quinientos[27]. Constituía un desfile triunfal que anunciaba el espectáculo venidero. De hecho, se le otorgó tal importancia que cambió el nombre de la fiesta hasta bien entrado el siglo XIX.

Era la representación de la defensa militar de la isla que el espectador podía identificar como la protección ante las amenazas internas y externas. La isla estuvo agitada por las revueltas de los foráneos que vieron su culmen durante las Germanías, pero también por los continuos desembarcos de sarracenos en las costas mallorquinas[28]. Mallorca era uno de los puntos estratégicos del Mediterráneo junto a Malta y Sicilia; en este sentido, no parece casual la creación de

27. A pesar de introducirse a finales del siglo XV, se instituye a mediados del siglo XVI. F. Weyler, *Historia militar de Mallorca. XIII-XVIII,* Ciudad de Mallorca, De Ayer, 1968, p. 68.

28. A. Quintana i Torres, *op. cit.,* pp. 137-138.

un plan de defensa de la isla en 1551, ni tampoco la implantación del Tribunal de la Rota en 1571 por orden de Felipe II, quien dio instrucciones para que antes de la "qualcada" todos los esclavos musulmanes estuvieran encadenados[29].

Fue también a mediados del siglo XVI cuando el Sermón de la Conquista dejó de pronunciarse en la explanada extramuros, el Peiró. Con las mismas premisas –un clérigo que preparaba un discurso sobre la conquista de Mallorca por Jaime I–, se decidió que la prédica debía realizarse en un nuevo ámbito de aforo limitado e, incluso, restringido, la catedral de la ciudad (Fig. 5). Aconteció, pues, un acto en el que la retórica del fraile designado para tal honor ya no alcanzaba los oídos de aquella "gentium innumera multitudo […] in planicie portales sancti Anthonii"[30]. Este orador se situaría en una trona de la catedral que no debía estar demasiado alejada del sepulcro de Jaime II, primer soberano de la monarquía privativa del reino de Mallorca, hijo de Jaime I. Se constituía de esta manera una disposición espacial que ratificaba el contenido de un sermón elogiador del Conquistador mediante un vínculo "auditivovisual" destacadamente monárquico.

Figura 5. Detalle de la tabla de la predicación de san Vicente Ferrer, Bartomeu Martínez y Bartomeu Pol, primer cuarto del siglo XVI, Museo Diocesano de Palma.

29. *Ibídem*, p. 157.

30. Véase nota 7.

Escribir la historia. Las crónicas y el Sermón de la Conquista

La imagen de un clérigo, miembro de la comitiva eclesiástica de la ceremonia, exhibiendo un libro, debió despertar cierta curiosidad entre un pueblo prácticamente analfabeto en su totalidad. Se trataba de una copia del *Liber Domini Regis Illustrissimi Gestorum Iacobi*, una reelaboración de la crónica de Jaime I escrita por el dominico Pere Marsili por orden de Jaime II[31] que, en efecto, fue portado por un clérigo durante los siglos medievales[32]. Este ejemplar se conservaba en el convento de predicadores de la ciudad.

Que esta crónica fuera exhibida en la Fiesta del Estandarte no nos sorprende porque se confeccionó concretamente para servir como fuente histórica a los frailes encargados de componer el Sermón de la Conquista:

> "[…] quando de acquisitione civitatis mayoricensis ultima die anni annuum festum agitur, ad Dei gloriam et sui felicissimi principis perpetue laudis dignam memoriam fratres, qui in dicta sollempnitate habent illa die toti clero et populo predicare, ad hoc opus recursum habeant, et de veritate factorum plenius informentur"[33].

De esta manera, el clero se aseguraba de que se contaba la verdad de los hechos, como reza el texto.

Este códice es una reelaboración del libro segundo de la crónica de Marsili, parte que trata exclusivamente la conquista de Mallorca. Y es que como primera gesta del Conquistador, la guerra de Mallorca ocupa un lugar preeminente en su crónica, el *Llibre dels feits* (ca. 1270), autobiografía regia que funcionó a modo de evangelio laico para los sucesores de la dinastía del casal de Aragón[34]. Su objetivo era afirmar una ideología oficial de la corte y de la dinastía produciendo épica a partir de la realidad[35].

---

31. M.D. Martínez San Pedro (ed.), *La crónica latina de Jaime I: edición crítica, estudio preliminar e índices,* Almería, 1984.

32. B. Pons i Fàbregues, *op. cit.*, p. 33.

33. Archivo del Reino de Mallorca, Ms. 40, fol. 5r. Citado en A. Biosca i Bas, «Las anotaciones del Sermó de la Conquesta en el ms. 40 del Arxiu del Regne de Mallorca», *Miscelánea Medieval Murciana,* XXXV, 2011, p. 55. Es una copia traducida al catalán destinada a la biblioteca del monasterio de dominicos de la ciudad de Mallorca. Precisamente de este códice circularon copias en propiedad de particulares. J.N. Hillgarth, *Readers and books in Majorca, 1229-1550,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, vol. II, p. 890.

34. V.J. Escartí; A. Ferrando (eds.), *op. cit.* La idea de redactar el *Llibre dels feits,* así como su cronología, se plantean y razonan en S.M. Cingolani, «Del monasterio a la cancillería. Construcción y propagación de la memoria dinástica en la Corona de Aragón» en P. Martínez Sopena; A. Rodríguez (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2011, pp. 365-387.

35. J.M. Sobré, *L'épica de la realitat. L'escriptura de Ramon Muntaner i Bernat Desclot*, Barcelona, Curial, 1978.

En consecuencia, el discurso del Sermón era característico de una propaganda total en la que se argumentaba que Jaime I conquistó Mallorca porque así lo determinó la voluntad divina. Sin embargo, el *Llibre dels feits* y la crónica de Marsili no fueron los únicos textos que sirvieron al predicador en cuestión. La crónica de Bernat Desclot (ca. 1280-1288) también fue objeto de estudio[36]. En ella, el teórico enemigo militar, el musulmán, es transformado en la praxis en un ser inferior que debe ser combatido y convertido mediante la palabra; si esto no ocurre, se procede al gesto, a la acción mediante las armas en contra de un objeto demonizado y satanizado[37]. Además, Desclot aduce un hecho que convierte la conquista en una expedición avalada por la Iglesia cuando narra un momento en el que Jaime I manda al cardenal Jean de Abeville la costura de una cruz en su atuendo y la posterior bendición de la misma. A quien la siguiera le concedería un gran perdón[38].

Estas narraciones siguen vigentes hasta el primer tercio del siglo XVII, cuando se redactan la *Història de Mallorca* del cronista y médico Joan Binimelis (1601) y la *Historia General del Reyno Baleárico* del jesuita Joan Dameto (1633). Especialmente la última se utilizó como fuente para elaborar el Sermón de la Conquista. Aquí se relata de qué manera "tyranizan los mahometanos nuestras islas […] ocasionado de un torpeo desseo, urdida con tratos alevosos, y executada con fiera, y atroz crueldad a manos de la infame morisma: sucessos verdaderamente tragediosos"[39]. La conquista de la isla, por tanto, suponía la devolución de algo que le pertenecía a la cristiandad occidental y que le había sido arrebatado, reafirmando un clima de legitimidad entre los invasores que veían Mallorca como un espacio catalán de expansión.

Aparte de las fuentes que permitirían dilucidar la naturaleza de aquel discurso, se puede acudir al único sermón conservado de la Fiesta del Estandarte, el que se elaboró en 1644[40]. Primero empieza demonizando al sujeto-otro al proclamar que el musulmán causó el desastre total a una ciudad antaño cristiana –aunque su conocimiento sobre la Mallorca premusulmana fuera menos que superficial–: "Convertí los temples en mesquites, destruint i aprofanant los vasos de la Iglesia causant el total naufragi […]. Mirau la glòria de la mia casa destruïda, de la sua hermosura acabade". Seguidamente el personaje de Jaime I se

36. J. Bruguera; M.T. Ferrer i Mallol (eds.), *Les quatre grans cròniques. Ferran Soldevila,* Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2007-2014, vol. II.

37. J. Maíz Chacón, «Las expresiones de la violencia en la conquista de Mallorca: hacia una interpretación filosófica de la opresión física y los desafueros psicológicos de la Baja Edad Media», *Miscelánea Medieval Murciana,* XXIX-XXX, 2005-2006, pp. 59-61.

38. M. Alvira Cabrer, «Guerra e ideologia en la España del siglo XIII: la conquista de Mallorca según la crònica de Bernat Desclot», *España Medieval,* XIX, 1996, pp. 41-42.

39. J. Dameto, *Historia General del Reyno Baleárico,* Ciudad de Mallorca, Gabriel Guasp, 1633, lib. I, tit. IV, p. 174.

40. Ha sido transcrito en R.M. Calafat; A. Quintana, *La pervivència del rei en Jaume,* Palma, DocumentaB alear,1 992.

proclama ante la colectividad con una carga providencialista potente: él es el gran Creador, el Mesías. Creador porque les otorgó la patria y Mesías porque cumplió la profecía de conquistar la isla.

Ayudado por el dominico Miquel Fabra[41], su persona está siendo comparada continuamente con la de Cristo: sus gestas fueron divinas, así como sus palabras y acciones piadosas y reconfortantes, como aquella que aconteció a la muerte de los Montcada, verdaderos mártires cristianos según el relato: "si Cristo plorà per veure mort a son germà [Lázaro], quals havien de ser les llàgrimes del rei don Jaume"[42]. También mediante una comparación con el Señor, el rey habla a su armada mientras la travesía marítima hacia Mallorca se complicaba a causa de una tormenta amenazadora: "Respongué lo que respongué Cristo a los deixebles quan embarcats passaren aquella fortuna […]: 'Co, que tiniu poca fe la cause de Cristo anem a fer. Ell és el nostro sigur, ell és el nostro amparo. No temeu, covarts! Animau la fe y resistiu valerosos a estos colps rigorosos de fortuna'"[43].

* * *

Las fuentes visuales y escritas de la Fiesta del Estandarte evidencian que los pobladores de Mallorca presenciaban cada año un rito de refundación histórico. La variación principal del ceremonial se introdujo a mediados del siglo XVI, cuando la "qualcada" acaparaba la trascendencia de la fiesta. En cualquier caso, desde su origen hasta el año 1716 fue un ejercicio colectivo de memoria visual en el que confluyeron individuos de procedencia social diversa, desde las élites urbanas y eclesiásticas hasta la menestralía y el vulgo en su conjunto. Presenciaban la elevación del estandarte en la famosa puerta de la muralla donde se libró la batalla decisiva; vieron de cerca un portaestandarte con las mismas armas de Jaime I, su mito fundador, y sus oídos eran apelados por una retórica que ensalzaba la acción cristiana.

La voluntad de Jaime I se cumplía: el *Llibre dels Feits* sirvió de modelo a sus sucesores y estos lo utilizaron para que traspasara los límites del ámbito áulico. Sus hechos –feits– llegaban a Mallorca a través de una reelaboración de su crónica por orden de Jaime II. La demonización del enemigo sarraceno no se explicita en esta autobiografía de Jaime I, de hecho, como indica Tolan, la versión del rey valora positivamente algunas de las acciones musulmanas[44]. Tampoco Jaime I detalla la denigración del Islam. En cambio, los predicadores dominicos y franciscanos sí dieron a conocer una hostil visión del Islam y de su

41. La fuentes que versan sobre su intervención en la conquista de Mallorca se detallan en E. Olivares Torres, «La imatge heroica de fra Miquel de Fabra, un 'miles christi' dominic en les conquestes de Mallorca i València», *Ars Longa,* XXV, 2016, pp. 145-147.

42. R.M. Calafat; A. Quintana, *op. cit*., p. 154.

43. *Ibídem,* p. 141.

44. J. Tolan, *Los sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea,* València, PUV, 2007, pp. 207-213.

profeta en la Fiesta del Estandarte durante la época foral, como muestra el uso de la crónica de Bernat Desclot como fuente del Sermón de la Conquista. El vencedor edifica la historia y el legado musulmán fue olvidado legítimamente. Habrá que esperar hasta finales del siglo XIX para plantear una nueva narrativa histórica de la mano del numismático e historiador Álvaro Campaner Fuertes[45].

Resumen

Se examinan las fuentes visuales y escritas que configuraron la *Festa de l'Estendard*, la conmemoración anual de la entrada cristiana en la ciudad de Mallorca, y que la constatan como el rito de refundación por antonomasia. Como uno de los pilares esenciales sobre los que se sustentó la omisión sistemática de la historia del Islam en Mallorca hasta la llegada del orientalismo, esta fiesta constituyó desde el siglo XIII hasta el XVII el rito que rememoraba escenográficamente la conquista de la ciudad, un hecho que para los repobladores mallorquines significaba la victoria sobre el infiel y el nacimiento de unas organizaciones institucional y legislativa propias, las cuales fueron abolidas por Felipe V en 1716.

Palabras clave: Reino de Mallorca, Fiestas de la Baja Edad Media, Fiesta del Estandarte, imagen regia, iconografía del poder, Jaime I.

Abstract

This paper examines the visual and written sources that configured the *Festa de l'Estendard*, the annual commemoration of the Christian entrance to the city of Majorca, and which is confirmed as the rite of the refoundation par excellence. As one of the essential pillars upon which the systematic omission of the history of the Islam in Majorca was supported until the arrival of the Orientalism, this celebration constituted since the 13th century until the 17th the rite that recalled scenografically the conquest of the city, a fact that meant the victory upon the unfaithful and the birth of proper institutional and legislative organizations which were abolished by Felipe V in 1716.

Key words: Kingdom of Majorca, Late Medieval Ceremonies, Festa de l'Estendard, Royal Image, Iconography of Power, James I.

45. A. Campaner y Fuertes, *Bosquejo histórico de la dominación islamita en las islas Baleares*, Palma de Mallorca, Establecimiento Tipográfico de Juan Colomar y Salas, 1888.

Link para este artículo: http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.2017-2018.22.12
Para citar este artículo:
IRIGOYEN-GARCÍA, Javier, «La mirada musulmana sobre la cultura festiva de la España de los siglos XVI y XVII». *Sharq Al-Andalus*, 22 (2017-2018), DOI: 10.14198/ShAnd.2017-2018.22.12

LA MIRADA MUSULMANA SOBRE LA CULTURA FESTIVA DE LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

*Javier Irigoyen-García**

El espectáculo ecuestre más común en la cultura del Siglo de Oro era el juego de cañas, en el que los jinetes, todos ellos habitualmente vestidos de "moros", se lanzaban cañas (es decir, lanzas sin punta) y demostraban su habilidad ecuestre mediante el uso de la "gineta", un estilo de montar heredado del periodo islámico, caracterizado por estribos más cortos que permitían una mayor maniobrabilidad con el caballo (véase Fig. 1). Como señalan los críticos que han analizado el juego de cañas, se trata de un espectáculo aristocrático, puesto que

Figura 1. Jan Cornelisz Vermeyen, *El juego de cañas* (1538), colección privada, C.L. Stopford Sackville. Por cortesía de Photographic Survey, Courtauld Institute of Art.

* University of Illinois at Urbana Champaign (USA).

en teoría los participantes debían disponer de un caballo (y el entrenamiento para manejarlo), así como de los medios económicos para comprar la indumentaria morisca, que solía ser bastante onerosa[1]. Ahora bien, los fastuosos juegos de cañas organizados por los reyes y por la nobleza titulada eran solo la punta del iceberg de un fenómeno social mucho más amplio, ya que participar en el juego de cañas es uno de los requisitos habitualmente considerados por las élites locales (fundamentalmente regidores y mercaderes) para poder ser reconocidos como hidalgos y constituye, por lo tanto, un elemento central dentro de los procesos de ascensión social, al menos en el reino de Castilla[2].

El objetivo de este artículo es analizar cómo los autores premodernos, al reconocer que el juego de cañas y el estilo de la gineta son influencias culturales del periodo islámico, establecen una cierta comunidad cultural con otros musulmanes del Mediterráneo[3]. Francisco de Céspedes y Velasco, en el prólogo "Al lector" de su *Tratado de la gineta* (1609), transmite la opinión común, aunque en su caso sea para tratar de refutarla: "muchos concuerdan con que dizen, que el principal exercicio de la Gineta, lo usaron los moros, antes y despues que viniessen a España, de donde vino a quedar introduzido en ella este exercicio"[4]. Fray Diego de Arce, en su *Miscelánea* (1606) afirma "ser proprio de los Moros el juego que llamamos de cañas, y tan proprio, que solos ellos le usan, o algunos pueblos que lo han tomado de ellos, de adonde para jugarle, en el trage los remedan, y visten como ellos"[5]. El establecimiento de esta presunta comunidad cultural a menudo lleva a los autores de tratados ecuestres a comparar los juegos de cañas y el uso de la gineta con sus propias observaciones sobre las prácticas ecuestres de los musulmanes norteafricanos. Así, Juan Arias Dávila Puer-

1. Sobre el juego de cañas, ver B. Fuchs, *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 89-91; N. Fallows, *Jousting in Medieval and Renaissance Iberia*, Woodbridge, Boydell Press, 2010, pp. 267-304; T. Ruiz, *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2012, pp. 212-220; R. Puddu, «"Toros y cañas": I giochi equestri nella Spagna del Secolo d'Oro», *Quaderni Storici*, 117, 3, 2004, pp. 807-829 y J. Irigoyen-García, *Moors Dressed as Moors: Clothing, Social Distinction, and Ethnicity in Early Modern Iberia*, Toronto, University of Toronto Press, 2017, pp. 8-16 y 27-35.

2. Sobre el concepto de hidalguía en relación con la ascención social, ver E. Soria Mesa, *La nobleza en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007; M. Hernández, «Ayuntamientos urbanos, trampolines sociales. Reflexiones sobre las oligarquías locales en la Castilla moderna», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 34, 2, 2004, pp. 91-114. Para el juego de cañas como forma de promoción social, ver Irigoyen-García, *op. cit.*, pp. 36-72.

3. La tendencia a identificar los juegos de cañas como parte de la herencia cultural del periodo islámico es mayoritaria, pero hay que señalar que alterna con una corriente paralela que le atribuye un origen clásico y lo identifica con el "juego troyano", basándose en una determinada lectura de la *Eneida*. Ver J. Irigoyen-García, «The Game of Canes between the Lusus Troiae and the Albanian Stradioti: Defining Moorish and Classical in the Early Modern Spanish Mediterranean», en J. Watkins y K. L. Reyerson (eds.), *Mediterranean Identities in the Premodern Era: Islands, Entrepôts, Empires*, Burlington, Ashgate, 2014, pp. 231-247.

4. F. de Céspedes y Velasco, *Tratado de la gineta*, Lisboa, Luis Estupiñán, 1609, s/f.

5. Fray Diego de Arce, *Miscelánea primera de oraciones eclesiásticas*, Murcia, Diego de la Torre, 1606, f. 96v.

tocarrero, en su *Discurso ... para estar a la gineta con gracia y hermosura* (1590), al escribir sobre la etiqueta apropiada para los juegos de cañas, sostiene que: "La marlota no se ha de ceñir; pues no se hallará moro que la traiga ceñida, y la jineta hase de tratar imitando a los moros, pues dellos se traxo y se tomó esta silla"[6]. En su *Teórica y exercicios de la gineta* (1619), Bernardo de Vargas Machuca pone como ejemplo la forma en que los jinetes norteafricanos contorsionan el cuerpo sobre el caballo para cubrirse con la adarga[7]. Diego Ramírez de Haro revela la existencia de los debates sobre la propiedad del traje "moro" cuando trata del uso de las plumas en los juegos de cañas:

> "La pluma en la caueça tienen algunos opinion de no ponella diciendo que remedan a los moros, y estan engañados, que los galanes de Meliona, que son los moros mas curiosos, no solamente la traen ellos, pero tambien sus cauallos, que paresce muy bien y todos los moros valientes las ponen en señal de que matan en la guerra mas enemigos"[8].

El *Tratado da gineta* (1629) de Pedro Gallego es tal vez el que más hincapié hace en la comparación con la cultura ecuestre del norte de África, sin duda porque el autor, en la "carta" que sirve de prólogo, reconoce haber aprendido de diferentes maestros "na corte de Madrid ... e nas nossas fronteiras de Africa, donde residi"[9]. Así, entre otros aspectos, alaba su uso de las espuelas, la forma de llevar la capa, la manera de pasear a caballo con lanza y adarga o el estilo de ir a la carrera[10]. Francisco Pinto Pacheco, en su *Tratado da cavalaria da gineta* (1670) contrasta los tipos de espuelas o la forma de llevar la ropa sobre el caballo[11].

Esta persistente comparación lleva a preguntarse sobre la continuidad de las prácticas ecuestres entre el norte de África y la península ibérica y a establecer la mirada imaginaria del "otro" musulmán como referente de pureza cultural. La conciencia de una mirada exterior sobre las prácticas culturales ibéricas está muy presente en la consideración que los propios españoles tenían de los juegos de cañas. El juego de cañas servía a menudo como vehículo diplomático para celebrar entradas reales a lo largo de Europa, como sucede en la coronación imperial de Carlos V en Bologna en 1529[12]; la entrada de Carlos

6. C. Sanz Egaña, *Tres libros de la gineta de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1951, p. 56.
7. *Ibídem*, pp. 230-231.
8. Diego Ramírez de Haro, *Tratado de la brida y gineta, y de las caballerías que en entrambas sillas se hacen y enseñan a los caballos, y de las formas de torear a pie y a caballo*, Biblioteca Nacional de España Mss/9432, f. 83r.
9. P. Gallego, *Tratado da gineta, ordenado das respostas que hum caualeiro de muita experiencia deu a 24 perguntas*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1629, s/f.
10. *Ibídem*, ff. 21r-21v, 22r, 25r-27r y 28r-28v.
11. F. Pinto Pacheco, *Tratado da cavalaria da gineta*, Lisboa, Joam da Costa, 1670, pp. 140 y 154. Con todo, la comparación no es siempre positiva, y Pinto Pacheco critica la costumbre de gritar en las entradas de los juegos de cañas, por ser "cousa natural dos Mouros", p. 165.
12. Alfonso de Ulloa, *La vita dell'invitissimo imperator Carlo quinto*, Venecia, Vincenzo Valgrisi, 1560, p. 246; Alonso de Santa Cruz, *Crónica del emperador Carlos V*, eds. R. Beltrán y Rózpide y A. Blázquez y Delgado-Aguilera, 5 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, 1920-1925, vol. 3, p. 79.

V en Nápoles (1535)[13] y en Bruselas (1554)[14]; las entradas del príncipe Felipe en Milán (1549)[15], Gantes (1549)[16] y Bruselas (1550)[17] o la boda de Felipe II con María Tudor en Londres en 1554[18]. Como señala Barbara Fuchs en su análisis de estas entradas, la monarquía hispánica se apropia los juegos de cañas para presentarse en la arena internacional con una particular identidad cultural[19]. De acuerdo con diversos testimonios, el público europeo consideraba el juego de cañas como un espectáculo exótico. Hay que señalar, sin embargo, que este efecto de admiración y exotismo sobre los extranjeros está mediado en gran medida por los propios informantes peninsulares. Así, Juan Cristóbal Calvete de Estrella refiere que el público de Gantes en 1549 presenció el juego de cañas "con gran contentamiento y admiración de todos los de aquella villa … por ser para ellos cosa tan nueva y que no lo usan y pocas vezes lo ven"[20]. De forma parecida, un anónimo correspondiente describe el juego de cañas para celebrar la boda entre Felipe II y María Tudor en Londres en 1554 y concluye que "a todos paresció bien por ser cosa que no se auia visto en Londres"[21]. Al describir

---

Este juego de cañas también aparece descrito en dos cartas de Marino Sanuto, *I diarii di Marino Sanuto (1496-1533)*, vol. 52, eds. G. Berchet, N. Barozzi y M. Allegri, Venecia, Fratelli Visentini, 1879, pp. 350-355.

13. José Raneo, *Etiquetas de la corte de Nápoles (1634)*, ed. A. Paz y Meliá, *Revue Hispanique*, 27, 71, 1912, pp. 206-207; P. de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, 3 vols., ed. C. Seco Serrano, BAE 80-82, Madrid, Atlas, 1955-56, vol. 2, p. 568. Ver también *Le sontuose feste, giostre, giochi di canne, caccie di tori, et carrere di corsieri fatte in la ínclita città di Napoli alla presentia della Cesarea Maesta* (1536), reproducido como apéndice en Teresa Megale, «"Sic per te superis gens inimica ruat": L'ingresso trionfale di Carlo V a Napoli (1535)», en G. Galasso y A. Musi (eds.), *Carlo V, Napoli e il Mediterraneo*, Nápoles, Società Napoletana di Storia Patria, 2001, pp. 605-610.

14. *Li gran trionphi et feste fatte alla corte de la Cesarea Maesta, per la pace fatta tra sua Maesta et il Re Christianissimo*, 1554, p. 4.

15. Santa Cruz, *Crónica*, vol. 5, p. 255 y *Relación del camino*, ff. 29v-32r.

16. Juan Christóval Calvete de Estrella, *El felicíssimo viaje del muy alto y muy poderoso don Phelippe*, ed. P. Cuenca, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 75-77 y 202-204.

17. Santa Cruz, *Crónica*, vol. 4, pp. 436-437; Calvete de Estrella, *op. cit.*, pp. 548-549.

18. *Viaje de Felipe Segundo a Inglaterra por Andrés Muñoz y relaciones varias relativas al mismo suceso*, ed. P. Gayangos, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1877, pp. 138-139; y el anónimo *Narratione particolare del parlamento d'Inghilterra, et in che modo e uenuto quel popolo all'ubbudienza di Santa Chiesa ... et appresso le feste, et giuoco delle canne, che si e fatto per allegrezza di tal nuoua* (Venecia, 1555), 1-5 (la paginación recomienza cuando este panfleto describe el juego de cañas en la última sección). Sobre la contratación de las telas para este juego de cañas, ver J.F. Pascual Molina, «"Porque vean y sepan cuánto es el poder y grandeza de nuestro príncipe y señor": Imagen y poder en el viaje de Felipe II a Inglaterra y su matrimonio con María Tudor», *Reales Sitios*, 197, 2013, p. 13, nota 33.

19. Fuchs, *op. cit.*, pp. 94-102.

20. Calvete de Estrella, *op. cit.*, p. 204.

21. *Viaje de Felipe Segundo a Inglaterra por Andrés Muñoz y relaciones varias relativas al mismo suceso*, ed. P. Gayangos, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1877, p. 139. Otra descripción italiana afirma de forma parecida que "Alli Inglesi parue molto ben la festa", *Narratione particolare*, 5. Con todo, un segundo observador italiano sostiene la opinión contraria, afirmando

la visita de la primera embajada japonesa a su paso por Vila Viçosa, Luís Fróis afirma que transcribe las impresiones manuscritas de uno de los emisarios japoneses al ver un juego de cañas, "o que elles folgarão muito de ver, por ser couza desacostumada em Japão"[22]. Tomé Pinheiro da Veiga afirma que, con ocasión de un juego de cañas celebrado en Valladolid en 1605, "os Inglezes estavam muy alvoroçados, por serem festas que lá não uzam"[23]. Andrés de Almansa y Mendoza, al describir las fiestas en honor de la visita del Príncipe de Gales en 1623, que incluían suntuosos juegos de cañas, comenta que son "cosas pocas veces o nunca vistas de la nación inglesa"[24]. Todavía a finales del siglo XVII, y desvinculado de ningún evento concreto, Antonio Luis Ribero, en su *El espejo del cavallero en ambas sillas* (1671), mantiene que una de las utilidades de la *gineta* es "admirar las naciones Estrangeras en los juegos de Cañas y Toros"[25]. Más allá de si los juegos de cañas efectivamente admiraban a los visitantes extranjeros o les dejaban indiferentes, lo que se evidencia es la persistente autopercepción a lo largo del siglo XVI y XVII, la conciencia de que se trataba de una práctica cultural particular a la que la mirada de un observador externo le otorgaba un valor añadido.

Ahora bien, mientras los habitantes de la península ibérica enfatizaban la herencia cultural del periodo islámico para resaltar la particularidad cultural del juego de cañas frente al resto de Europa, la articulación de las dinámicas identitarias respecto a la otra orilla del Mediterráneo resultaba más problemática[26]. Así, es observable una cierta resistencia a encontrar una afinidad cultural con el imperio otomano y las noticias sobre la participación de los turcos en los juegos de cañas son inicialmente negativas. El anónimo *Viaje de Turquía* (c. 1557-1558), sostiene tajantemente que los turcos "no corren cañas, porque no saben cabalgar a la gineta"[27]. Igualmente, Antonio de Sosa mantiene en su *To-*

---

que el juego de cañas "left the spectators cold, except for the fine clothes of the players, and the English made fun of it", «Count G. T. Langosco da Stroppiana to the Bishop of Arras», en R. Tyler (ed.), *Calendar of State Papers, Spain*, vol. 12, Londres, HMSO, 1949, p. 111. Sin más evidencia, resulta difícil determinar cuál de las dos versiones refleja mejor la reacción del público inglés, pero la divergencia revela en cualquier caso como cada autor embellece o desluce el juego de cañas dependiendo de sus alianzas políticas.

22. L. Fróis, *La première ambassade du Japon en Europe, 1582-1592: Première partie, le traité du père Fróis*, ed. J.A. Abranches Pinto, Y. Okamoto y H. Bernard, Tokyo, Sophia University, 1942, p. 52.

23. T. Pinheiro da Veiga, *Fastigimia*, ed. Maria de Lurdes Belchior, Lisboa, Impresa Nacional-Casa da Moeda, 2009, p. 117.

24. A. Almansa y Mendoza, *Obra periodística*, eds. Henry Ettinghausen y Manuel Borrego, Madrid, Castalia, 2001, p. 270.

25. Antonio Luis Ribero, *El espejo del cavallero en ambas sillas*, Madrid, 1671, pp. 7-8.

26. En este artículo no tengo en cuenta la participación de los moriscos peninsulares en los juegos de cañas, que es por otra parte escasa, ya que gran parte de la aristocracia nazarí había emigrado al norte de África y los moriscos que permanecieron tenían vedado por lo general el uso de armas y caballos. Sobre este aspecto, ver Irigoyen-García, *Moors Dressed as Moors*, pp. 156-159.

27. *Viaje de Turquía*, ed. F. García Salinero, Madrid, Cátedra, 1995, p. 453.

pografía e historia general de Argel (c. 1577-1581) que ni los turcos ni los musulmanes argelinos juegan cañas excepto en celebraciones aisladas y que incluso en estas ocasiones lo hacen "sin arte, aire o gracia alguna"[28]. Para estos autores, la *gineta* sirve para reforzar un sentimiento de comunidad cultural frente al imperio otomano, con el que España competía por el control del norte de África. Independientemente de si los turcos otomanos efectivamente practicaban el juego de cañas (o alguna versión del mismo), el énfasis con que estos textos refutan semejante posibilidad revela que la negación estaba enraizada en una representación más amplia sobre la fundación cultural del imperio.

Hacia comienzos del siglo XVII se observa, sin embargo, una paulatina aceptación de cierta analogía con las manifestaciones festivas de la cultura ecuestre otomana. El soldado Alonso de Contreras, refiriéndose a eventos que tuvieron lugar a principios del siglo XVII, parece corroborar que los turcos practicaban ejercicios ecuestres similares al juego de cañas. Cerca de Atenas, Contreras desembarca en la orilla para recibir el rescate por un turco principal al que ha cautivado en el mar. Durante la transacción, que describe como un intercambio galante en el que turcos y cristianos comen y beben juntos, los turcos traen caballos y Contreras señala que "corrieron y escaramuzaron que era de ver"[29]. Aunque no utiliza el término "juego de cañas", esta improvisada escaramuza ecuestre en tierras otomanas remitiría al lector al imaginario del mismo[30]. De forma más explícita, el fraile siciliano Ottavio Sapiencia, que pasó varios años como cautivo en el imperio otomano antes de publicar en español su *Nuevo tratado de Turquía* (1622), afirma que los turcos "suelen jugar cañas"[31] y Melchor de Zúñiga, en su *Description i republica de Arjel* (c. 1639) sostiene que en las fiestas:

> "ay carreras y cañas, a su usança. Alli corren turcos, alárabes y rrenegados, procurando con las cañas derribarse los turbantes, aun los ojos si pueden. No lleva adarga ninguno, sólo los aluornoses les sirben de adargas. Ay algunos tan diestros que recojen las cañas que les tiran en las manos; y otros que corriendo el cauallo las cogen del suelo"[32].

28. Antonio de Sosa [atribuido a Diego de Haedo], *Topografía e historia general de Argel*, 3 vols., ed. I. Bauer y Landauer, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1927-1929, vol. 1, p. 76.

29. A. de Contreras, *Discurso de mi vida*, ed. H. Ettinghausen, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 106.

30. Significativamente, el castellano Contreras permanece como un espectador pasivo de la escaramuza de los turcos porque, como él mismo reconoce cuando le invitan a participar, no estaba acostumbrado a montar a caballo, probablemente porque en aquel momento todavía era un simple marinero. Sin embargo, varios años más tarde, y cuando ya había sido ascendido en la jerarquía militar, Contreras se presenta como un diestro jinete, Contreras, *op. cit.*, pp. 241-246.

31. Octavio Sapiencia [Ottavio Sapienza], *Nuevo tratado de Turquía*, Madrid, viuda de Alonso Martín, 1622, f. 9v.

32. *Judíos, moros y cristianos en la ciudad de Argel (Según un manuscrito inédito de Melchor de Zúñiga, 1639)*, ed. P. Celdrán Gomariz, Madrid, Orto, 2012, p. 180. Vargas Machuca, en su tratado de 1619, señala que "hay muchos entre los moros, y los ha habido y los hay entre los cristianos, que la cogen [la caña] y recobran del suelo, corriendo su caballo a más furia", Sanz Egaña, *Tres libros de la gineta*, p. 203. Gregorio de Tapia Salzedo comenta esta maniobra sin hacer ninguna referencia

Por otro lado, tenemos constancia de que castellanos y portugueses practicaban con cierta asiduidad ejercicios ecuestres conjuntos con sus aliados musulmanes del norte de África. En la campaña de Túnez en 1535, Carlos V restauró en el trono al sultán Muley Hassan. Según Prudencio de Sandoval, durante su encuentro en Túnez, "Escaramuzaron [...] los moros de Hacem entre sí delante el Emperador, y con ellos algunos cristianos"[33]. Esta escaramuza galante entre los caballeros cristianos y los de Muley Hassan se repetiría ocho años más tarde en 1543, cuando el sultán fue a Nápoles para solicitar de nuevo el apoyo de Carlos V frente a los otomanos[34]. De acuerdo con la descripción de Geronimo de Spenis, la visita del sultán incluyó un juego de cañas entre caballeros españoles, napolitanos y tunecinos, en el cual los participantes, incluyendo el virrey García de Toledo, se vistieron "a la morisca"[35].

Las noticias de juegos de cañas en el norte de África son especialmente abundantes en las fuentes portuguesas. Manuel de Meneses observa que en la década de 1560 los portugueses solían jugar cañas en la plaza marroquí de Mazagán (al-Jadīda)[36], observación confirmada en la siguiente centuria por Pedro Gallego en su *Tratado da gineta* (1629) para los enclaves de Ceuta y Mazagán[37]. En 1574, el rey Sebastião trató de organizar un juego de cañas durante su estancia en Tánger, que fue cancelado debido al mal tiempo[38]. De acuerdo con un relato anónimo sobre la segunda campaña del rey Sebastião en Marruecos en 1578, al llegar a Tánger fue recibido por su aliado Xarife Muley Mahomet, que "escaramuzó" con sus hombres para el monarca portugués[39]. Podemos imaginar que al rey Sebastião no le defraudó el espectáculo, puesto que en vísperas de la batalla de Alcazarquivir, en la que perdería la vida, se mostraba tan con-

---

al norte de África, *Exercicios de la Gineta*, Madrid, Diego Díaz, 1643, p. 55. Significativamente, la primera referencia que he podido localizar a esta maniobra no está en los tratados ecuestres, sino en un texto de ficción de 1618, V. Espinel, *Vida de Marcos de Obregón*, 2 vols., ed. Samuel Gili Gaya, Madrid, Espasa-Calpe, 1959, vol. 2, pp. 88-89.

33. Sandoval, *Historia de la vida y hechos*, vol. 2, p. 523. Aunque Carlos V era asiduo a los juegos de cañas, en esta ocasión no participó porque, como señala Prudencio de Sandoval, se encontraba afligido por la gota.

34. Sobre la visita de Muley Hassan a Nápoles, ver M. Harris, *Aztecs, Moors, and Christians: Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*, Austin, University of Texas Press, 2000, pp. 182-183; Carlos José Hernando Sánchez, *Castilla y Nápoles en el siglo XVI: El virrey Pedro de Toledo. Linaje, estado y cultura (1532-1553)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994, p. 473, nota 87.

35. Geronimo de Spenis, «Breve cronica dai 2 giugno 1543 a 25 maggio 1547», ed. B. Capasso, *Archivio Storico per le provincie napoletane*, 2, 1877, p. 521.

36. Manuel de Meneses, *Chrónica do muito alto e muito esclarecido príncipe D. Sebastião*, Lisboa, Officina Ferreyriana, 1730, p. 238.

37. Pedro Gallego, *Tratado da gineta, ordenado das respostas que hum caualeiro de muita experiencia deu a 24 perguntas*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1629, ff. 43v-44r.

38. Joaquim Veríssimo Serrão, *Itinerários de el-Rei D. Sebastião*, 2 vols., Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1962-1963, vol. 2, pp. 73-74.

39. *Crónica do Xarife Mulei Mahomet e d'El Rei D. Sebastião (1573-1578)*, ed. F. de Sales Loureiro, Odivelas, Europress, 1987, p. 111.

fiado de su victoria que ordenó organizar un juego de cañas junto con su aliado marroquí para celebrarla[40]. Se describe un encuentro similar en el relato de una embajada de frailes trinitarios que viajaron a Tetuán para liberar cautivos cristianos en 1660, en la cual, cuando el gobernador de Arcila, Cid Xader Gailan, llega a Ceuta para garantizar el salvoconducto de los frailes, el gobernador cristiano del enclave salió con cincuenta caballeros y escaramuzaron durante una hora[41]. Todos estos ejercicios ecuestres probablemente tendrían una recepción diferente debido a la presencia de la población musulmana local, pero ninguno de estos autores elabora ningún comentario al respecto.

La desastrosa campaña del rey Sebastião en Marruecos en 1578 proporciona otra prueba de la relevancia del juego de cañas para conformar una identidad cultural común entre Portugal, Castilla y el norte de África. La última escala del rey Sebastião en la Península fue en Cádiz para ver el celebrado juego de cañas de Jerez de la Frontera[42]. Jerez de la Frontera parece haber constituido una escuela ecuestre cuya fama está reconocida a nivel internacional en la vista de la ciudad incluida en la edición de 1575 del *Civitates Orbis terrarum*, que representa en primer plano a dos hombres practicando el juego de cañas (véase Fig. 2). Bernardino Barroso, en su *Teórica, práctica y exemplos* (1622), cuenta una anécdota que presenció durante su estancia con el rey Sebastião en Arcila (Aṣīlah) en 1578. Desafiados por un caballero del bando contrario, el alcaide de la plaza sugirió enviar a uno de los musulmanes de su propio bando, que había estado cautivo en Jerez de la Frontera. Para sorpresa del público que presenció el desafío, el musulmán de Arcila derrotó a un caballero aparentemente más fornido mediante el empleo de técnicas ecuestres inéditas. Cuando, de regreso en el campo portugués, el jinete es interrogado por su dominio ecuestre, respondió en castellano que lo había aprendido durante su cautiverio en Jerez de la Frontera[43]. Fray Esteban Rallón, en su *Historia de la ciudad de Xerez de la Frontera* (escrita en la segunda mitad del siglo XVII), reproduce la anécdota de Barroso para ilustrar que "[f]ue tan célebre la jineta de Xerez que los moros de África lo aprendieron de ella"[44]. Ciertamente es común que ciudades en Portugal, Castilla y América colonial se jactaran de la excelencia en la celebración de juegos de cañas como forma de

40. *Crónica do Xarife*, p. 156.

41. Citado en I. Bauer y Landauer, *Papeles de mi archivo. Relaciones de África*, 6 vols., Madrid, Ibero-Africano-Americana, 1922-1923, vol. 2, p. 256.

42. H. Sancho de Sopranis, *Juegos de toros y cañas en Jerez de la Frontera*, Jerez de la Frontera, Centro de Estudios Jerezanos, 1960, pp. 24-25; T. García Figueras, «El rey don Sebastián en los toros de Cádiz», *España: Diario de Información Mundial* 2285, 6 de marzo de 1946, p. 3; *Crónica do Xarife*, p. 105.

43. B. Barroso, *Teórica, práctica y exemplos*, ed. A. Espino López, Madrid Ministerio de Defensa, 2004, pp. 233-235.

44. E. Rallón, *Historia de la ciudad de Xerez de la Frontera*, 4 vols., ed. Emilio Martín Gutiérrez, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1997-2003, vol. 4, p. 182.

Figura 2. Joris Hoefnagel, *Jerez de la Frontera*, en Georg Braun y Franz Hogenberg, *Civitatis Orbis Terrarum*, Colonia Agripinae, Excudebat Bertramus, 1576-1606, Biblioteca Nacional de Portugal.

resaltar la nobleza de sus habitantes[45]. Sin embargo, en Jerez de la Frontera este sentimiento de orgullo va más allá para construir una posición de privilegio en el imaginario cultural, al presentarse como un lugar cuyos conocimientos ecuestres se irradian a ambas orillas del Mediterráneo, en una suerte de *translatio studii* por el cual sus habitantes no solo toman prestado un elemento cultural del legado islámico, sino que lo llevan a su máxima perfección.

En el poema épico *Liga deshecha por la expulsión de los Moriscos* (1612), de Juan Méndez de Vasconcelos, se refiere al juego de cañas tanto en el contexto peninsular como en el del proyecto imperial en el norte de África. En primer lugar, alaba el juego de cañas peninsular al paso de la armada por Cádiz, igual que había ocurrido con el rey Sebastião tres décadas antes[46]. Más adelante, cuando la armada llega a Mazarquivir (Mers al-Kabīr), son bienvenidos por el conde de Aguilar, que gobierna la plaza de Orán, y ambas tropas participan en un juego de cañas cuyo origen es alabado explícitamente como "del tostado Moro el noble juego"[47]. El poema describe el espectáculo en detalle, haciendo

45. Por ejemplo, Ginés de Rocamora y Torrano alaba la nobleza de la ciudad de Murcia señalando que "la entrada que hazen en los juegos de cañas es tal que en ninguna parte donde se acostumbran y precian de tales entradas no le igualan", *Varios apuntamientos eclesiásticos, políticos y históricos de la ciudad de Murcia*, 1594, f. 55r (Arxiu Històric d'Elx, AME 68).

46. Aunque no se indica el lugar exacto en el poema, la referencia a la lucha contra el protestante remite en este contexto al asalto inglés de Cádiz en 1596, J. Méndez de Vasconcelos, *Liga deshecha por la expulsión de los Moriscos de los Reynos de España*, Madrid, Alonso Martín, 1612, ff. 132v-133r.

47. *Ibídem*, f. 139v.

una lista de todas las prendas que parecerían fuera de lugar en el enclave cristiano en el norte de África: "capellares, marlotas adornadas, / de aquel metal que mata, y que da vida, / vanderas varias, tocas, y turbantes, / con letras y intenciones como amantes"[48]. Justo después de este intercambio ecuestre, Méndez de Vasconcelos describe cómo la armada se dirige hacia Valencia para colaborar en la expulsión de los moriscos, sin que aflore ningún indicio de contradicción ideológica entre ambos actos[49].

De hecho, es en una de las apologías de la expulsión donde encontramos un relato complementario al de Méndez de Vasconcelos. Damián Fonseca cuenta en su *Relación de la expulsión de los moriscos del reino de Valencia* (1612) que, durante uno de los primeros embarques de moriscos de Valencia a Orán, el conde de Aguilar contactó con el gobernador musulmán de la vecina Tremecén para que le ayudara a encontrar un lugar para los moriscos. Para este efecto, el gobernador de Tremecén envió a Cid Almanzor con cincuenta jinetes con lanza y adarga y, una vez concluida la negociación, los musulmanes norteafricanos y las tropas españolas lo celebraron con una escaramuza ecuestre conjunta:

> "por regozijar la fiesta el Marqués de Santa Cruz, los hijos del Conde de Benavente, D. Sancho de Luna, y los demas caualleros que venian, escaramuçaron con la gente del Rey, con que alegraron la tierra ... Tambien escaramuçaron los Ginetes del Capitan Almançor con tanta ligereza, y buen garbo, que ponian admiracion a los mas platicos de nuestros soldados"[50].

Llama la atención la inclusión de este episodio galante en un texto que se escribe fundamentalmente como una apología de la expulsión de los moriscos e indica que, al menos para Fonseca y Méndez de Vasconcelos, el proceso de limpieza étnica no llevaba aparejado un proyecto de borrado cultural, ya que el juego de cañas constituía ante todo un signo de distinción y de identidad nobiliaria[51]. Hay que dejar claro que no todas estas improvisadas escaramuzas ecuestres entre jinetes españoles y norteafricanos pueden ser tomadas como representativas del juego de cañas, puesto que este es en realidad un espectáculo altamente coreografiado. Con todo, estos encuentros atestiguan el reconocimiento de una cultura ecuestre compartida que parece darse por supuesta por parte de las fuentes cristianas y que por lo tanto no merece mayor comentario.

---

48. Méndez de Vasconcelos, *Liga deshecha*, f. 140r.

49. Para la llegada de los moriscos a Orán, ver B. Alonso Acero, *Orán-Mazalquivir, 1589-1639*: *Una sociedad española en la frontera de Berbería*, Madrid, CSIC, 2000, pp. 282-318.

50. Damián Fonseca, *Relación de la expulsión de los moriscos del reino de Valencia*, Valencia, Sociedad Valenciana de Bibliófilos, 1878, p. 112.

51. Con todo, es posible que otros autores contemporáneos percibieran cierta incongruencia ideológica entre el proceso de limpieza étnica y la celebración de una cultura ecuestre común con el norte de África. Jaime Bleda, otro de los apologistas de la expulsión, al reproducir este episodio de Fonseca, tiene cuidado de omitir toda referencia al juego de cañas, *Corónica de los moros de España*, Valencia, Patricio Mey, 1618, p. 1007.

En 1631, tras recibir el anuncio del martirio de Fray Juan de Prado, el capitán Francisco de Almeida organizó grandes fiestas en Mazagán con máscaras, sortija y juegos de cañas. Matías de San Francisco añade en su relato que "tuuo alli, segun entiendo, aquellos dias, a los Moros, y Iudios, que le auian traido la nueua, para que lo viessen, y la lleuassen [la nueva] destas fiestas"[52]. Obviamente, la nueva que Francisco de Almeida quiso difundir es la de las demostraciones de alegría entre los cristianos por uno de sus mártires. Con todo, dentro del enfoque de este artículo, cabe preguntarse cuál sería la reacción de los musulmanes ante los juegos de cañas.

Teniendo en cuenta tanto el énfasis que los españoles premodernos ponen en el origen "moro" del juego de cañas, así como la relativa frecuencia con la que jinetes cristianos y musulmanes celebraban escaramuzas festivas en el norte de África, lo esperable sería encontrar alguna observación sobre esta cultura compartida, así como algún tipo de reconocimiento recíproco. Desafortunadamente, apenas contamos con evidencia sobre la percepción que pudieron tener del juego de cañas los musulmanes al otro lado del Mediterráneo, salvo los comentarios indirectos contenidos en fuentes cristianas, especialmente cuando hacen referencia a dignatarios musulmanes que visitaron la península ibérica como exiliados políticos o embajadores[53].

El caso mejor documentado es el de Muley Xeque, que se exilió junto con su tío Muley Naṣr de Marruecos a Portugal en 1578. En 1589 Felipe II ordenó que Muley Xeque fuera trasladado de Lisboa a Andalucía, probablemente esperando usarlo como moneda política. Muley Xeque se convirtió al cristianismo en 1593 y fue bautizado en El Escorial, tomando el nombre de Felipe de África (o Felipe de Austria). Vivió en Madrid entre 1594 y 1609, fecha en la que se trasladó a Italia hasta su muerte en 1621[54]. Se trata, sin duda, del dignatario de origen norteafricano del que poseemos más información; su presencia en varios juegos de cañas está bien documentada. Sabemos que el concejo de Carmona organizó un juego de cañas para recibir su visita en 1589, en el que probablemente fue un espectador[55]. Por las mismas fechas, su tío Muley Naṣr fue tras-

52. M. de San Francisco, *Relación del viage espiritual, y prodigioso, que hizo a Marruecos el Venerable Padre Fray Juan de Prado*, Madrid, Francisco García, 1643, f. 107r.

53. Sobre la presencia de autoridades musulmanas en la península ibérica, ver B. Alonso Acero, *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad: Exilio musulmán, conversión y asimilación en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2006; B. Alonso Acero y M.Á. de Bunes Ibarra, «Los austrias y el norte de África: Muley Xeque en la corte de Felipe II», en D. Gil Flores (ed.), *De Maŷrit a Madrid: Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI*, Madrid, Casa Árabe, 2011, pp. 98-107; V. Sánchez Ramos, «Un saadí converso durante el reinado de Felipe IV: D. Felipe de África, príncipe de Fez y de Marruecos», *Chronica Nova*, 36, 2010, pp. 291-314.

54. Sobre Muley Xeque, ver J. Oliver Asín, *Vida de don Felipe de África, príncipe de Fez y Marruecos (1566-1621)*, Madrid, CSIC, 1955.

55. Archivo Municipal de Carmona, Libro de Acuerdos 39, 29r (11 agosto 1589). Jorge Bónsor ya transcribió este acuerdo, «Muley Xeque», *Memorias de la Sociedad Arqueológica de Carmona*, Carmona, Imprenta de La Verdad, 1887, pp. 210-211.

ladado a la cercana Utrera donde, de acuerdo con Rodrigo Caro, "un día de San Juan Bautista se hizo un juego de cañas en la plaza, y por ser este día tan solemne, así para los moros como para los christianos, jugaron unos con otros"[56].

Resulta bastante probable que Muley Xeque participara en un juego de cañas celebrado en Madrid el día de San Juan de 1595. Una carta menciona sucintamente la participación de "un hijo del Rey de Marruecos"[57]. Y un poema paródico referido al mismo evento alude también a la participación de "[el] moro baptizado / ques prínçipe de allá de no sé dónde"[58]. Aunque ninguno de los dos documentos cita el nombre de Muley Xeque, es bastante probable que se refieran a él, ya que se corresponde con el periodo en que fue bautizado y vivió en Madrid. Su presencia en la comitiva real está por otro lado bien documentada en la boda de Felipe III en Valencia en 1599, en la que hubo abundantes juegos de cañas[59].

Hay una segunda posible referencia a Muley Xeque durante la boda entre el duque de Bragança Teodósio II y Ana de Velasco en Vila Viçosa en 1603. Entre otras celebraciones, hubo un espectáculo ecuestre dramatizado que incluía la supuesta embajada de la princesa Celindaja, que solicitaba la ayuda del duque de Bragança. El nombre Celindaja parece sacado de los romances moriscos que estaban de moda en esta época[60]. Para añadir una nota de realismo a la representación, la embajada fue transmitida por "hum homen a caualo vestido a mourisca, que el e mourisco de nação", que se comunicó con el duque de Bragança a través de un intérprete[61]. Esta relación guarda silen-

---

56. Rodrigo Caro, *Memorial de la villa de Utrera*, Sevilla, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, 1883, p. 299. Durante una breve visita al Archivo Municipal de Utrera, comprobé que en las Actas Capitulares hay varias referencias a la estancia de Muley Naṣr, pero no he visto mención a ningún juego de cañas por San Juan en esos años, lo que indica que el caso referido por Caro fue organizado por la nobleza local y no por el concejo.

57. Citado en S. Martínez Hernández, *El Marqués de Velada y la corte en los reinados de Felipe II y Felipe III: nobleza cortesana y cultura política en la España del Siglo de Oro*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2004, p. 334, nota 95.

58. «Relación a la fiesta que la mañana de San Juan hizo S. A. del Principe nuestro señor, año 1595», BNE, Ms.18644/32, f. 8v. Sobre este poema satírico, ver Martínez Hernández, *El Marqués de Velada*, p. 335, y F. Bouza, «Servidumbres de la soberana grandeza: criticar al rey en la corte de Felipe II», en A. Alvar Ezquerra (ed.), *Imágenes históricas de Felipe II*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2000, p. 145. El juego de cañas de 1595 también aparece descrito por J. Lhermite, *Le passetemps de Jehan Lhermite*, eds. C. Ruelens, É. Ouverleaux y J. Jean Petit, Amberes, J.-E. Buschmann, 1890-1896, vol. 1, pp. 256-257. Para los preparativos realizados por el concejo de Madrid en junio de 1595, ver Archivo de Villa de Madrid, Libro de Actas 23, ff. 291r-298v.

59. Sobre la presencia de Muley Xeque en estas fiestas, ver F. de Gauna, *Relación de las fiestas celebradas en Valencia con motivo del casamiento de Felipe III*, 2 vols., ed. S. Carreres Zacarés, Valencia, Acción Bibliográfica Valenciana, 1926, vol. 2, pp. 496, 632, 693 y 750.

60. Sobre la composición de romances moriscos por los poetas portugueses Rodrigues Lobo y Francisco Manuel de Melo y su relación con la casa de Bragança, ver M. de L. Belchior Pontes, *Itinerário poético de Rodrigues Lobo*, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1959, pp. 259-262 y 285-286.

61. «Rellaçao da entrada da señora Duquesa em Villaviçosa e festas que lhe fiseraon», Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza, Toledo, Frías Caja 115-D39, f. 31v. Existe también una

cio sobre la identidad de este "mourisco", pero por las fechas es altamente probable que se refiera a Felipe de África.

Nada dicen las fuentes sobre la impresión que el juego de cañas tendría en este príncipe de origen norteafricano. Es posible conjeturar que la recepción que Muley Xeque pudiera tener del juego de cañas probablemente no diferiría de la de cualquier otro aristócrata de su época. Habiendo llegado de Marruecos con apenas doce años de edad y habiendo vivido durante diecisiete años entre Portugal y Castilla, su concepción de los juegos de cañas como expresión cortesana debía de ser profundamente ibérica. Con todo, la conciencia de su inclusión sin duda era percibida como un garante de "autenticidad" a ojo de otros participantes.

Semejante marchamo de autenticidad lo encontramos en la visita del embajador del Gran Turco a Madrid en 1649, en la que se celebraron juegos de cañas entre otros festejos[62]. Álvaro Cubillo de Aragón, en su poema satírico *Cortes del León y del Águila* (1654), señala la presencia del embajador en los festejos por la boda entre Felipe IV y Mariana de Austria y apunta irónicamente que:

> "Tuvieron mayor logro estos festines
> y estas demostraciones de grandeza ...
> porque las vio y se halló presente en todas
> un Tigre embajador, nunca esperado,
> del imperio de Oriente"[63].

Pero, de nuevo, Cubillo de Aragón no alude a la posible recepción de los espectáculos en el embajador otomano ni parece apuntar a un potencial sentimiento de diferencia cultural.

Sí observamos algunos comentarios dispersos sobre la reacción de otros dignatarios de origen musulmán que presenciaron juegos de cañas. Juan de Persia (Uruch Bech) llegó a la península en 1601 como parte de la embajada persa a Europa y, como muchos otros dignatarios, terminó por convertirse al cristianismo. En las *Relaciones de don Juan de Persia* (1604) se cuenta la impresión que provocaron en él y su comitiva las corridas de toros y los juegos de cañas durante su primera estancia en la corte: "nos parecieron con muchas ventajas mejores que las que habíamos visto en otros reinos y provincias, porque esta re-

---

traducción al español, que traduce este pasaje de forma bastante literal como "un hombre a cauallo vestido a lo morisco (que lo era de nazion)", «Relación de las fiestas que ubo en el casamiento de el excelentísimo señor Duque de Bragança con la excelentísima señora doña Ana de Velasco», BNE, Ms 3826, f. 7r. T. Ferrer Valls transcribe varios pasajes del manuscrito en español, *Nobleza y espectáculo teatral (1535-1622)*, Valencia, Universitat de València, 1993, pp. 225-233. La literalidad de la traducción española altera de hecho el significado del original, ya que en portugués el término *mourisco* se refiere a los recién convertidos del norte de África, mientras que el equivalente en castellano se suele reservar para los descendientes de los musulmanes peninsulares.

62. F. Díaz Esteban, «Embajada turca a Felipe IV», *Real Academia de la Historia*, 203, 1, 2006, pp. 66 y 81.

63. M.F. Schmidt, «Dos fábulas políticas de Álvaro Cubillo de Aragón», *Criticón*, 19, 1982, p. 80.

pública española, aun en las cosas de burlas, tiene una gravedad y concierto que falta en otros estados"[64]. El comentario debe ser tomado con precaución y difícilmente puede constituir la prueba de si los juegos de cañas eran reconocidos como particulares por los persas o no. En primer lugar, porque es poco probable que Uruch Bech escribiera él mismo esta obra en castellano apenas unos años después de su llegada, pero también porque la anécdota resulta ser una leyenda transferible que, con ligeras variantes, fue atribuida a distintas personalidades. Por ejemplo, Melchor de Santa Cruz atribuye en su *Floresta española* (1574) una declaración idéntica a un anónimo "moro" que, viendo un juego de cañas en Toledo y al que le preguntó su opinión, le respondió que era "[p]oco para veras, y mucho para burla"[65]. Francisco Núñez de Velasco, en su *Diálogos de contención entre la milicia y la ciencia* (1614), pone una respuesta idéntica en boca del rey de Túnez Muley Hamida, el cual "dijo … habiendo visto en Valladolid un juego de cañas y toros que de propósito se hizo para alegrarle, que para burla le parecia veras, y para veras burlas"[66]. La similitud de las anécdotas, que en cada caso se refieren a diferentes lugares y personas, indica que se trataba probablemente de una leyenda urbana que reflejaría no tanto la impresión que los juegos de cañas causaban en autoridades musulmanas como el deseo por corroborar la particularidad de las prácticas culturales ibéricas a través de una mirada externa musulmana, aunque esta fuera filtrada o imaginada.

Otra instancia de la opinión de un dignatario musulmán sobre las prácticas ecuestres ibéricas la encontramos en el tratado de Antonio Galvam de Andrade, *Arte da cavallaria de gineta e estardiota* (1678). Hay diversos momentos a lo largo de su texto en los que Andrade afirma que ha consultado tanto con musulmanes como con cristianos sobre las técnicas de los espectáculos ecuestres nobiliarios[67]. Cuando Andrade explica cómo contorsionar el cuerpo para esquivar la lanza (en lugar de utilizar la adarga para pararla, como era habitual),

64. Juan de Persia [Uruch Bech], *Relaciones de don Juan de Persia*, ed. N. Alonso Cortés, Madrid, Real Academia Española, 1946, p. 247.

65. Melchor de Santa Cruz, *Floresta española*, eds. M. P. Cuartero y M. Chevalier, Barcelona, Crítica, 1997, p. 157.

66. F. Núñez de Velasco, *Diálogos de contención entre la milicia y la ciencia*, ed. A. Espino López, Madrid, Ministerio de Defensa, 2008, p. 380. Núñez de Velasco atribuye este comentario a Muley Hamida, rey de Túnez entre 1569 y 1574. Sin embargo, no parece que Muley Hamida, que murió en su exilio en Sicilia en 1575, pisara nunca España. Su hijo, también llamado Muley Hamida, se convirtió al cristianismo bajo el nombre de Carlos de Austria y vivió igualmente en Nápoles, visitando Madrid brevemente en 1577. Ver Alonso Acero, *Sultanes de Berbería*, pp. 140-146. Cabe, por lo tanto, preguntarse si Núñez de Velasco lo confunde con Muley Hamida hijo o con otro visitante de origen musulmán (como Muley Xeque o Uruch Bech) o si está reproduciendo una leyenda urbana.

67. Por ejemplo, cuando alude a los jaeces usados en el norte de África, la mejor forma de manejar el caballo, el "jogo de lança y adarga" (que no parece ser exactamente igual que el juego de cañas) o la mejor forma de sangrar un caballo, A.G. de Andrade, *Arte da cavallaria de gineta e estardiota*, Lisboa, Joam da Costa, 1678, pp. 138, 173, 232-233 y 550.

cuenta una anécdota que le ocurrió en Vila Viçosa cuando cabalgaba con un caballero norteafricano exiliado en Portugal:

> "Diante do senhor Rey D. João o IV …, antes de sua acclamação, em Villa-Viçosa obrei o escrito neste Capitulo, com hum de dous Caualleiros Mouros, filho do Alcaide Dâmuda, que hauião entrado com licença neste Reyno, fugindo a el Rey de Marrocos, e erão huns bizarros Caualleiros, e disserão que não hauião achado, que desarmado nenhum Caualleiro se defendesse das contoadas cõ quebros do corpo"[68].

Aunque Andrade no fecha este encuentro, se refiere probablemente a las celebraciones por la boda de João II de Bragança (más tarde João IV tras su proclamación como rey de Portugal en 1640) y Luisa de Guzmán, que tuvo lugar en Vila Viçosa en 1633 y a la que alude en otros momentos de su obra[69].

Esta breve anécdota recibe cierta relevancia en la composición del libro de Andrade, puesto que proporciona el material para uno de los grabados incluidos (véase Fig. 3). El grabado muestra a un jinete vestido a la morisca tratando de alcanzar con la lanza a otro jinete vestido como cristiano. La imagen invita por lo tanto a identificar al primero como el "cavalheiro mouro" y al segundo como el propio Andrade, que aparece representado exhibiendo su destreza para sortear las lanzadas[70]. El grabado es ciertamente revelador de la ideología de la representación iconográfica, pues establece una estricta diferencia visual a pesar de que es bastante probable que Andrade (quien, como otros tantos autores, insiste en la necesidad de llevar ropa "a la morisca" en los juegos de cañas) vistiera así en 1633[71]. Frente a los casos analizados antes, en los que la supuesta mirada musulmana servía como instancia para ratificar la excelencia del imaginario cultural colectivo, en el caso de Andrade esta mirada se reduce a una dimensión individual, pues el autor la utiliza para construirse a sí mismo como un jinete consumado que es admirado por su destreza a la gineta.

---

68. Andrade, *Arte da cavallaria*, p. 357. Sobre el alcaide Amuda de Azamor, que se refugió temporalmente en Portugal en 1631, ver A. Dias Farinha, *História de Mazagão durante o período filipino*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1970, pp. 148 y 152-155.

69. En el prólogo, Andrade se presenta como el organizador de los juegos ecuestres para esta boda. António de Oliveira de Cadornega, en su *Descrição de Vila Viçosa* (1683), se refiere a varias fiestas de la década de 1630 en las cuales se describe a Galvam como un diestro jinete, *Descrição de Vila Viçosa*, ed. Heitor Gomes Teixeira, Lisboa, Impresa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p. 28. Un comentario igualmente encomiástico sobre las habilidades ecuestres de Galvam se encuentra en la obra de Diogo Ferreira Figueiroa, *Epitome das festas que se fizeram no cazamento do serenissimo Principe Dom Ião, deste nome segundo … com a Excellentissima senhora Dona Luisa Francisca de Guzmão*, Evora, Manuel Carvalho, 1633, ff. 26r-27v.

70. En el índice solamente se dice que el grabado representa "dous homens jogando as contoadas" y no queda claro si hay que atribuir la responsabilidad de la imagen al grabador, al editor o al propio autor, Andrade, *Arte da cavallaria*, f. iv r.

71. Cadornega confirma que en las fiestas organizadas por el duque de Bragança en Vila Viçosa en la década de 1630 los jinetes iban "todos à mourisca com suas marlotas e turbantes", *Descrição de Vila Viçosa*, p. 45. Lo mismo señala Figueiroa, *Epitome*, ff. 37r-38v.

Figura 3. Clemente Bilingue y Félix da Costa, «Dous homens jugando as contoadas», en Antonio Galvam d'Andrade, *Arte da cavallaria de gineta e estardiota,* 1678, Biblioteca Nacional de Portugal.

El único testimonio de primera mano de musulmanes norteafricanos que visitaron la península ibérica es demasiado tardío. Apenas contamos con el relato del embajador marroquí Mohammad bin Abd al-Wahab al-Ghassani, que vino a España en 1690 para negociar el rescate de varios cautivos[72]. Llama la atención que, a pesar de que Al-Ghassani muestra un marcado interés por rastrear las huellas genealógicas y culturales del periodo islámico, no dice nada sobre las prácticas ecuestres. Su silencio es tal vez más sorprendente si tenemos en cuenta que uno de los lugares que visitó fue precisamente Jerez de la Frontera, cuyos juegos de cañas habían sido tan celebrados durante el siglo XVI y principios del XVII. Este silencio puede ser un reflejo del estado de la cultura festiva en la sociedad de finales del siglo XVII, bien porque estos espectáculos no eran reconocidos como elemento de un legado cultural común por parte del embajador marroquí o bien, como parece más probable, porque la costumbre

72. He consultado la traducción de Al-Ghassani realizada por N. Matar, *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, New York, Routledge, 2003, pp. 113-195. Para este y otros viajeros musulmanes a España entre los siglos XVII y XVIII, ver N. Paradela Alonso, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2005, pp. 16-78.

de vertirse "a la morisca" parece haber desaparecido (y cuando el propio juego de cañas estaba ya en decadencia)[73].

Ciertamente, esta serie de comentarios aislados apenas pueden dar cuenta de si los musulmanes percibían el juego de cañas como elemento común de una cultura compartida o como una versión paródica del mismo (y, por otro lado, sería fatuo postular la existencia de una cultura ecuestre común desde Marruecos hasta Persia, pasando por Turquía). Descontando el testimonio de Al-Ghassani (que, como hemos visto, no es especialmente revelador), todas estas voces están mediadas –si no fabricadas– por las fuentes cristianas. Lo que este conjunto de voces impostadas testimonia es la forma en que los cristianos imaginaban la percepción que las propias prácticas culturales consideradas por ellos mismos como "moras" tendrían en los musulmanes del otro lado del Mediterráneo. La afinidad que crean entre el juego de cañas y el legado islámico no es el producto de una rigurosa arqueología cultural ni busca desde luego establecer un vínculo con este periodo del pasado histórico, pero genera una hipotética mirada islámica que subyace de forma persistente en el imaginario cultural como instancia retórica para aprobar o criticar la propiedad de las prácticas ecuestres.

Resumen

Al tratar sobre el juego de cañas, la mayoría de los autores de los siglos XVI y XVII afirman que se trata de una influencia cultural del periodo islámico medieval en la península ibérica, lo que a menudo les lleva a establecer analogías con la cultura ecuestre de los musulmanes norteafricanos al otro lado del Mediterráneo. Aunque existen noticias dispersas sobre la celebración de ejercicios ecuestres entre cristianos y musulmanes en el Mediterráneo, la mayoría de los documentos sobre dichos encuentros apenas realizan comentarios sobre esa supuesta afinidad cultural. El presente artículo analiza diversas fuentes castellanas y portuguesas (fundamentalmente tratados ecuestres, misceláneas y textos históricos) que incorporan la supuesta visión de los musulmanes sobre las prácticas festivas de la península ibérica. Es necesaria una cierta precaución metodológica a la hora de interpretar estos documentos, ya que la voz de los musulmanes está mediada (cuando no directamente fabricada) por autores cristianos. Con todo, estas fuentes revelan la existencia de una dialéctica sobre ciertas prácticas culturales que es dependiente de la mirada imaginaria del "otro" musulmán.

Palabras clave: juegos de cañas, cultura festiva, tratados ecuestres, influencia cultural islámica.

73. Mi consulta de los Libros de Actas en el Archivo Municipal de Jerez muestra que, mientras a principios del siglo XVII se organizaban varios juegos de cañas cada año, hacia el final de la centuria hay una decadencia patente y no parece que se organizara ningún ejercicio ecuestre durante los últimos meses de 1690, cuando Al-Ghassani estuvo de visita en la ciudad.

Abstract

When dealing with the game of canes, most of sixteenth- and seventeenth-century authors state that it is a cultural influence from the medieval Islamic period in the Iberian Peninsula, which often leads them to establish analogies with the equestrian culture of North African Muslims on the other shore of the Mediterranean. While there are several evidences about the celebration of these kinds of equestrian exercices between Christians and Muslims in the Mediterranean, most of the documents about these encounters barely reflect on the alleged cultural affinity. This article analyzes differentes Castilian and Portuguese sources (namely equestrian treatises, miscellanies, and historical texts) that include the alleged Muslim perspective on festival practices in the Iberian Peninsula. We must apply a certain methological caution when interpreting these documents, since the Muslim voice is mediated (if not entirely fabricated) by Christian authors. Yet these sources are very telling about the dialectics about certain cultural practices which relies on the imaginary gaze from the Muslim Other.

Key words: game of canes, festival culture, equestrian treatises, Islamic cultural influence.

Recensiones

RECENSIONES

POMARA SAVERINO, Bruno, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*, Florencia, Firenze University Press, 2017, 346 pp. [ISBN: 978-88-6453-453-4].

Bruno Pomara es un historiador especialmente interesado por el mundo mediterráneo. De origen siciliano, su actividad profesional le llevó a realizar su tesis doctoral en las universidades de San Marino y Valencia, ciudad esta última donde ejerce como profesor. Sus contribuciones a la historia social del *mare nostrum* nos han dado sobradas muestras de que no nos situamos ante un interés pasajero, sino más bien ante el tuétano que articula su oficio de historiador. El bandolerismo, el conflicto, la esclavitud... son algunos de los temas que Pomara ha abordado a lo largo de su carrera. De una u otra forma, todas convergen en *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*, donde analiza los avatares de la minoría morisca en su tierra de origen.

El porqué del libro es claro. Tras conocer a la minoría en la península ibérica y después de analizar los destinos en los que recalaron quienes salieron de España a principios del siglo XVII, Pomara llega a la conclusión de que Italia no fue un mero convidado de piedra en ese escenario y de que, en aquel territorio, lo morisco ha sido subestimado por la historiografía. Esa "injustificable" ausencia se debe, a juicio del autor, a tres grandes motivos: la escasa repercusión de las (pocas) aportaciones que ha habido al tema; la dispersión de las fuentes y la falta, consecuente, de interés por parte de los autores.

Su trabajo intenta superar esos escollos. Se trata de algo no exento de dificultades. Para su redacción, el autor tuvo que consultar diferentes fondos documentales localizados en archivos de España e Italia. En ellos se enfrentó a la dificultad –no ajena a quienes estudian moriscos– de identificar a los protagonistas de su estudio y a la necesidad de confrontar informaciones muy diversas, que le han llevado a manejar procesos inquisitoriales, documentos judiciales, padrones, registros parroquiales... Tarea ingente, sin duda, y no siempre agradecida. De hecho, es el propio Pomara quien, como investigador honesto, reconoce que ese "deambular" por diversos fondos no siempre ha sido fructífero y que le hubiera gustado disponer de más información de la que, finalmente, ha podido hacer uso en su libro. Con esas teselas, el autor ha compuesto un interesante mosaico cuyo resultado final, esperado largo tiempo, contribuye

a paliar en parte el desconocimiento, aún grande, que tenemos de la particular historia morisca más allá de los decretos de Felipe III.

Junto a la presentación de episodios puntuales, y al mismo tiempo que aborda casos concretos, Bruno Pomara nos introduce de lleno en el conocimiento global de la realidad morisca en la Italia del XVII. Una Italia que, en palabras del propio autor, también es protagonista del libro. Con todo, una Italia dividida, con múltiples escenarios, donde el lector advierte desde pronto que, a pesar de su mismo fondo, las respuestas presentaron variaciones. De entre esas *italias*, han captado especial atención Roma y los estados dependientes del Papa; también Nápoles, Sicilia y Cerdeña, territorios de la monarquía hispánica donde el asunto morisco no siempre fue una mera continuación de lo vivido en la península ibérica.

Para componer el mosaico al que se ha hecho referencia, Pomara se ha visto obligado a hacer ciertos equilibrios. Su libro está dirigido a un público italiano (aunque no exclusivamente) y ello motiva que, a veces, se incluyan en él cuestiones que se conocen, pero que forzosamente deben figurar en la obra para que esta pueda ser comprendida de una manera correcta por un público no necesariamente especializado. A dicho empeño responden las páginas con las que se inicia el libro, un breve repaso historiográfico en el que define bien las fases por las que ha discurrido la investigación sobre moriscos y reivindica el papel de los autores clásicos al tiempo que se hace eco de los principales debates, aproximaciones metodológicas y autores que han transitado por el tema.

Rifugiati… consta de cinco grandes capítulos. En el primero de ellos, el autor traza lo que puede considerarse una suerte de aproximación a la historia morisca, en la que, no obstante su brevedad, aborda el conocimiento que se tuvo de los cristianos nuevos de moro más allá de la propia península ibérica. Es en ese contexto donde el autor aborda cómo se conoce a los moriscos en Italia, el proceso por el que la realidad que se propone estudiar se hace presente allí. Es así como se nos desvela que el problema morisco ya era conocido en Roma cuando se promulgaron los decretos de 1609-1614. No fue así fuera de la Ciudad Eterna: solo la expulsión comenzó a generar un reguero de informaciones que, en poco tiempo, terminó por hacer presente el asunto entre quienes, precisamente, comenzaban a vivirlo.

El conocimiento de la realidad morisca llegó a los italianos de diversas maneras. En primer lugar, por medio de la campaña de propaganda apologética desplegada desde años antes en España. Se trata de informaciones que llegaron de manera parcial, que apenas rebasaron el ámbito letrado, pero que fueron suficientes para crear un estado de opinión sobre la minoría. Junto a ello, las primeras noticias acerca del destierro llegan a Italia a través de soldados italianos que participan en la propia expulsión a través de la publicación de los propios bandos y por medio de la llegada de los primeros expulsados.

Hubo también una literatura escrita en italiano, similar a la *apología* hispana, de la que en ocasiones bebe. Uno de los primeros autores fue Cosimo

Gaci, autor del *Ragionamiento*, donde se expone una curiosa interpretación del papel que los moriscos debían desempeñar tras su expulsión: ser misioneros del cristianismo en Berbería. Junto al anterior, destacan sobre todo dos autores. En primer lugar, Giovanni Botero, jesuita, autor de la *Relationi universali*, suerte de libro de viajes en el que el autor describe a los moriscos de Valencia y a los granadinos expulsados a Castilla y en el que, incluso, se vierten ciertas críticas veladas a la expulsión. Junto a él y en segundo término, se nos habla de Antonio Quintini, padre del *Tradimento ordinato da' Moreschi*, de la que Pomara nos dice que es la principal de las obras apologéticas "italianas", en parte por su carácter, más agresivo que el anterior y siempre benevolente con la *heroica decisión*.

Tras dedicar unas páginas a dichas obras, el autor aborda una nueva modalidad de llegada de noticias sobre lo morisco a Italia: el conocimiento político que proporcionaron a las cancillerías italianas las informaciones de embajadores, legados… que, en tiempos de la expulsión, se quejan en su correspondencia de la poca atención que merecen sus propuestas porque, en Madrid, la expulsión lo monopolizaba todo. El autor constata cómo esas noticias contribuyeron a "forjar la actitud" en torno a moriscos de los líderes italianos quienes, a su vez, tomaron de los discursos recibidos aquellos argumentos que pudieron resultar más beneficiosos (el de la utilidad civil-económica frente a lo religioso) a la hora de justificar la acogida de moriscos en su dominio.

El capítulo se cierra con el análisis del talante de la Santa Sede frente a los decretos de expulsión. En dichas páginas se fija Pomara en la actitud de duda del Papa, más política que religiosa pues, no en vano, estuvo motivada por los choques diplomáticos y las desconfianzas entre Roma y el embajador de Felipe III en el Vaticano.

En el segundo capítulo se aborda el análisis del fenómeno morisco en Italia, territorio a territorio. La fecha clave es 1610, momento en el que Francia deja de ser destino de los expulsados para convertirse en tierra de paso, hecho que convierte a Italia en "destino imprevisto", "no planificado", generalmente visto por los expulsados como zona de paso hacia otros destinos como el norte de África o Estambul. Quizás por ello, por el carácter escalonado de las llegadas y por la existencia de diferentes rutas (lo que contribuyó a hacer menos visible el fenómeno), la llegada de los moriscos no generó alarma. Con todo, las cifras son importantes: de una u otra forma, con carácter permanente o solo como mero tránsito, el autor constata que por territorio italiano pudieron pasar por aquel entonces en torno a 6.000 moriscos.

En su discurso, Pomara constata la actitud independiente de cada estado, aunque también admite que las directrices y recomendaciones marcadas por Roma fueron importantes. Las respuestas fueron cambiantes: adhesiones, condenas, intereses… Las primeras entradas se documentan por Mantua en julio de 1610, cuando la Inquisición local pidió a Roma que le remitiera instrucciones acerca de cómo actuar. El caso mantuano es destacado como ejemplo de política pragmática y de interés temprano en el asunto. Allí Vincenzo I (un Gonzaga) intentó que el asentamiento de los moriscos fuera firme y que su *país* se

convirtiera en lugar de acogida, incluso a pesar de que él mismo había roto con la tradicional política de tolerancia de los Gonzaga. El objetivo que perseguía era aprovechar el "capital humano de la expulsión", dado que, más allá de la religión, los moriscos constituían un activo económico de primer orden. Cosme II fue más ambicioso, ya que pretendió servirse de los refugiados para repoblar sus territorios. Aunque su proyecto terminó fracasando, el Médici pretendió llevar a la Toscana 3 000 moriscos con los que poner en cultivo zonas pantanosas, dando cuenta de un carácter más resolutivo y eficaz, aunque también más apegado a la ortodoxia, en parte porque sus territorios estuvieron supervisados más de cerca por Roma. Donde se impuso la intransigencia fue en Génova, en gran medida por la secular alianza con España, lo que llevó a sus autoridades a desempeñar un papel más importante que otros territorios en la gestión de la expulsión. También fue importante el rol jugado por la otra república de mercaderes. Situada a medio camino hacia Estambul, la ciudad de San Marcos fue considerada un lugar seguro por los moriscos, en parte por la tradicional tolerancia que había caracterizado a sus gobernantes. No en vano, la presencia y acogida de moriscos se documenta ya desde el otoño de 1609, si bien en grupos reducidos. Más adelante, la ciudad llegaría a convertirse, nos dice Pomara, en el punto central de una red con origen en Madrid, destino en Estambul y puntos intermedios importantes en San Juan de Luz y Marsella.

Finalmente, el autor analiza los territorios de la monarquía hispánica. Primero Nápoles, donde constata la importante presencia de niños y adolescentes. En ese contexto, subraya el papel destacado que tuvo la minoría en la capital, lo cual no quiere decir que hubiera otros núcleos que permanecieran ajenos a la presencia cristiano-nueva. Sin duda, se trata de una región en cuyo análisis puede detenerse más, puesto que la documentación, mayoritariamente inquisitorial, se lo permite. También presta una atención especial al caso siciliano, donde los moriscos se vieron atrapados "entre virreyes e inquisidores". Por lo demás, expone que la situación allí vivida fue muy similar a la de Nápoles: la mayor parte de los llegados se concentraron en Palermo, aunque el resto de la isla tampoco fue ajena a los moriscos, quienes contribuyeron a hacer más rico un panorama al que muchos estaban acostumbrados ya desde antes de 1610.

Por su relevancia y significación, Roma ocupa un capítulo completo en el libro, en el que el autor analiza, primero, la actitud del Papa ante el fenómeno de los refugiados; más tarde, y hasta donde se lo permiten las fuentes, la religiosidad morisca y, finalmente, su realidad social y económica.

En la "casa del Papa", los moriscos tuvieron poca presencia más allá de la Urbe. Desde el momento mismo en que se decretó la expulsión, no fueron pocos los desterrados que mostraron su deseo explícito de recalar en la ciudad del Tíber. Esos deseos chocaron con una inicial denegación de asilo, que dio paso a un compás de espera y terminó derivando en una progresiva instalación morisca en la ciudad. Las fuentes nos permiten ser testigos de ese proceso y seguir el rastro de la minoría en la ciudad hasta mediados del XVII. El autor estudia al grupo en el espacio romano, con una presencia ligada especialmente a Santa

María del Popolo y a las parroquias limítrofes, mezclados con el resto de españoles afincados allí, sin alardes de falta de integración. Pomara data el inicio del colapso demográfico de la minoría entre los años veinte y treinta del Seiscientos, algo que atribuye al aumento de la mortalidad en Roma, pero también, y sobre todo, a causas internas, tocantes a la propia minoría y más relacionadas con la disolución del grupo mismo ("como la sal en el agua") en el propio conjunto de la población. A partir de ese momento los moriscos, dice el autor, inician una "historia silenciosa" en la que se ven obligados a consolidar esa disolución, a pasar desapercibidos, lo cual no equivale a que no siguieran manteniendo ciertos rasgos de comportamiento, usos sociales y hábitos culturales que permitieron que los refugiados consolidaran ciertas formas de cohesión interna.

Gran parte de esos comportamientos y prácticas son abordados en el capítulo cuarto, donde se analizan las prácticas religiosas y culturales de los moriscos romanos, "el legado de sus antepasados". En ese empeño, el autor lleva a cabo un exhaustivo repaso por la práctica sacramental a partir del estudio de los procesos inquisitoriales romanos fechados entre 1610 y 1636, a los que une otros relativos a Sicilia y Cerdeña. Constata, en ese análisis, que la gama de delitos y acusaciones a los que tuvieron que hacer frente los protagonistas de su estudio fue menor que en España, aunque los procesos nos hablan de una práctica religioso-cultural muy similar a la desarrollada antes de 1609. También de una respuesta de las autoridades que, en lo esencial, fue similar. En ese sentido, se constata que los principales problemas se dieron en relación a la comunión y el bautismo.

El libro termina con un análisis del "negocio morisco", concepto con el que el autor se refiere tanto a la práctica esclavista de la que fueron víctimas muchos cristianos nuevos como a la actividad desplegada por los mercaderes moriscos en ese contexto. En relación con el primero de los aspectos, Pomara establece tres formas de esclavitud: la de aquellos que fueron víctimas de ataques en el mar camino de sus destinos tras la expulsión; la de quienes llegaron a esa condición fruto de incursiones piráticas en el Magreb y, finalmente, la de los que fueron apresados en las insurrecciones surgidas en el reino de Valencia antes del destierro. Como si de una *matrioska* se tratase, analiza los distintos escenarios que se dieron y fija las interrelaciones entre ellos. Con todo, también marca diferencias (por ejemplo, entre lo observado en la Toscana y Nápoles), que le permiten analizar el fenómeno en toda su profundidad. Junto a ello, analiza las particulares formas de alcanzar la libertad, también tres a su juicio: redención, intercambio y huida. De entre ellas, presta especial atención a las dos primeras y se centra, sobre todo, en el análisis de los lazos familiares y de las redes de cooperación creadas al amparo del horro de esclavos moriscos, actividad que también resultó "altamente lucrativa" para quienes participaron de la misma, muchos de ellos –por cierto– cristianos nuevos.

Con ello, concluye un trabajo serio, exhaustivo, pensado, que sirve al autor para presentar la expulsión de los moriscos como una crisis de refugiados, concepto en el que reconoce que puede darse cierta dosis de oportunidad, pero

que no duda en reivindicar para conectarlo con el presente de una Italia que vive muy de cerca el fenómeno de las migraciones, de las diásporas y las expulsiones… tragedias humanas que, cuatro siglo después, continúan tiñendo el Mediterráneo de dolor.

Francisco J. Moreno Díaz del Campo (Universidad de Castilla-La Mancha)

Mínguez, Víctor, *Infierno y gloria en el mar. Los Habsburgo y la imagen artística de Lepanto (1430-1700)*, Castellón, Biblioteca Potestas-Universitat Jaume I, 2017 [ISBN: 978-84-16546-92-3].

El estudio de la representación visual de los enfrentamientos o periodos de paz entre cristianismo e islam a lo largo de la Historia es uno de los asuntos que más está interesando a la historiografía en las últimas décadas. Es curioso comprobar cómo numerosos historiadores del arte italianos (Capriotti, Stagno, Formica, etc.), norteamericanos (Nirenberg, Baskins, etc.) o centroeuropeos (Born, Orbay, Stoichita, etc.), entre otros, han publicado interesantes artículos y libros al respecto, mientras que, por el contrario, en España no poseíamos, hasta hoy, ninguna monografía desde la propia Historia del Arte hispánica que trabajara este tema. Obviamente, destacan autores como García-Arenal, Bunes o los hermanos García Hernán, por citar algunos nombres, que lo hicieron desde la Historia y la Literatura; o bien estudios de caso, concretos, que de modo transversal lo analizaron (véanse las aportaciones de Checa, Marías, Bustamante, Monterroso o Falomir), pero era totalmente necesaria una monografía dedicada no solo a Lepanto, sino a la plasmación de esa imagen de la lucha entre dos civilizaciones que desde el medioevo se disputaban el control del Mediterráneo. Este es un libro que muchos historiadores del arte esperábamos con ansia desde hace años, que ya prometía un éxito significativo gracias a las distintas publicaciones que sobre Tiziano o el Greco había realizado el autor y que para nada ha decepcionado en su resultado final.

El catedrático de Historia del Arte de la Universitat Jaume I inicia el presente volumen mostrando sus intereses. Apunta que su análisis no pretende establecer solo un panorama del imaginario artístico lepantino, sino, ante todo, poner en relación todas estas imágenes y los discursos simbólicos y retóricos que les fueron propios con toda una concepción del poder construida en torno al linaje de los Habsburgo. Leyendo estas palabras puede entenderse que intenta trazar la creación de una iconografía del poder, de la conformación de la supremacía dinástica de los Austria ante el resto de los territorios europeos, utilizando Lepanto y las victorias navales como muestra. Es cierto que este hilo conductor está presente en las más de 600 páginas que conforman su texto, pero peca de modestia al plantear ese único objetivo. Su recorrido, que empieza en

la misma Antigüedad, como precedente en la creación de ciertos tipos iconográficos mitológicos o de representación de batallas, no solo trata de los Austrias, sino, como se ha dicho, de la visualización de la lucha entre las potencias mediterráneas desde el mundo clásico hasta el siglo XVIII. Va tejiendo una historia de hibridaciones, encuentros y desencuentros. En el telar aparecen interconectados Alejandro Magno, los Césares, Carlo Magno, los Argonautas y héroes bíblicos con la monarquía hispánica. Mitología, religión e historia se funden en el análisis de la imagen del monarca contra el infiel, en la creación de la publicística regia en la apropiación del atributo del Toisón por parte de los Habsburgo. Este modo de dar puntada sobre los hilos produce que, aunque siga una estructura clásica cronológica, se den saltos adelante y atrás perfectamente contextualizados y necesarios para defender las ideas que expone.

Así pues, el título del libro puede resultar engañoso, no se trata "solo" de un estudio de la imagen artística de Lepanto, sino de una historia de la representación visual de los combates mediterráneos que culminaron con la batalla citada. Una historia que está narrada en capítulos breves, pequeñas cápsulas que permiten desarrollar estudios de caso. Con esta estructura consigue insertar la historia de la iconografía de la Virgen del Rosario vinculada a las victorias navales, los ciclos de Pérez de Alesio sobre Malta o la representación de la contienda de Issos realizada por Altdorfer, asuntos que pueden parecer inconexos entre sí, pero que le sirven para justificar los referentes visuales o mitográficos (cristianos y paganos) que conformaron la cultura visual de los siglos XVI y XVII.

No puedo negar que antes de tomar el libro entre mis manos esperaba largos pasajes dedicados a los tapices u óleos de Cambiaso sobre Lepanto, a Vasari y a otros artistas que inmortalizaron esta contienda, o incluso disfrutar de referencias a otras obras previas como los tapices de Vermeyen, que pudieron servir como precedente o modelo. Pero este volumen es justamente lo contrario. No tienen un protagonismo especial aquellas obras que la historiografía ha considerado canónicas. Lo que importa no es ensalzar o jerarquizar unas representaciones sobre otras, sino utilizar todos los elementos a su alcance: arte, literatura y emblemática, para entender dichas imágenes como artefactos culturales, idea con la que concluye el trabajo. Su formación como iconólogo o especialista en emblemática, asunto al que ya dedicara su tesis doctoral, le permite tocar todos los palos de la baraja.

En este sentido, personalmente me han resultado útiles y de interés los capítulos dedicados a las festividades y conmemoraciones efímeras de las batallas tanto antes de que sucedieran (en relación con la iconografía de la Galera de Juan de Austria) como tras la victoria, fueran en Roma, Venecia o España, así como el análisis de estandartes o velas. Apunta cuestiones de percepción por parte del espectador de los emblemas y ceremoniales empleados, un aspecto que considero que todavía se encuentra en estado seminal y que las ideas que apunta pueden servir de caldo de cultivo para futuras publicaciones sobre estos asuntos, pues no olvidemos que gran parte de los catafalcos o arcos de triunfo poseían pinturas de batallas, realizadas por artistas locales, que mostrarían

cómo fueron entendidas y representadas estas contiendas no por los grandes pintores del momento (el Greco o Cambiaso), sino por aquellos con una formación menor pero que también participaron de la creación de un imaginario bélico. O también, por otro lado, la importancia de un espectador implícito de las mismas que puede variar y, con ello, modificar su significado, de ahí que importe que estas manifestaciones sean entendidas como artefactos culturales.

El único problema que se le puede objetar al libro en su conjunto es que al tratar tantos temas y tan variados en torno a la representación de los Austrias y las batallas navales, faltaría un mayor nivel de concreción o de desarrollo de algunos asuntos de los que analiza. Por ejemplo, introduce de modo muy inteligente el tema de los moriscos relacionados con los turcos, pues durante todo un siglo los estamentos nobiliarios y eclesiásticos opinaron que los nuevamente convertidos eran una quinta columna, un problema interno por sus posibles alianzas con el Imperio otomano. De todos modos, la bibliografía que utiliza es muy generalista y, tal vez, con una selección más detallada de la vasta producción publicada en los últimos cinco años (Kimmel, Bernabé Pons, etc.) se podría haber sacado mucho mayor jugo al respecto. Lo mismo sucedería con las piezas de origen italiano que trabaja en su libro. Este es el problema de arriesgarse a realizar un estudio de "larga duración" que trabaje todos los aspectos que tuvieron que ver sea con Lepanto o con la imagen regia, pues la amplitud de miras puede desdibujar e impedir concretar más. Obviamente, la redacción de un libro implica una elección en cómo afrontar los temas de trabajo y, en su caso, se prefirió esta visión generalista que destaca algunos estudios de caso y no todos los que hubieran podido ser (que sí que insinúa, pero no remata, dando pie a futuros textos), debido a la multitud de opciones posibles que hubieran generado una publicación doblemente extensa. De todos modos, insisto, es una selección personal que viene dada, a mi entender, por dos motivos: el ser la primera monografía al respecto, por lo que se debían sintetizar y exponer cantidad de asuntos que nadie había puesto en relación y, por el otro, su visión totalizadora, donde literatura, emblemática y arte se combinan de modo magistral en esa panorámica lepantina que supone esta publicación.

Así pues, creo que este era un libro necesario, que marcará un antes y un después no solo en los estudios sobre las relaciones entre islam y cristianismo en el Mediterráneo, sino en los de la iconografía de los Austrias. Mínguez cumple con suma eficiencia los objetivos propuestos al inicio del texto, superándolos en muchos de los asuntos tratados. Esperamos que sea traducido a otras lenguas y que, con ello, sitúe a la historiografía hispánica de nuevo como un referente en el análisis de la alteridad en las artes plásticas europeas.

Borja Franco Llopis (UNED Madrid)

Díez Jorge, E. (ed.), *De puertas para adentro. La casa en los siglos XV-XVI*, Granada, Editorial Comares, 2019, 571 pp., ilus. color [ISBN: 978-84-9045-809-9].

Este libro, editado en 2019 por la Catedrática de Historia del Arte de la Universidad de Granada, M.ª Elena Díez Jorge, se publica en la colección Comares Arte de la granadina Editorial Comares S.L. Como monográfico sobre la casa de raigambre ibérica en los siglos XV y XVI, ha sido fruto del trabajo realizado en la Unidad Asociada de I+D+i "Patrimonio Cultural árabe e islámico", establecida entre la Universidad de Granada y el CSIC, a través de la Escuela de Estudios Árabes de Granada y el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo de Madrid. Es, además, el resultado de la enriquecedora colaboración de los investigadores del proyecto I+D dirigido por M.ª Elena Díez Jorge entre 2015 y 2018, titulado "De puertas para adentro. Vida y distribución de espacios en la arquitectura doméstica (siglos XV-XVI)", financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad con referencia HAR2014-52248-P. El cual supuso la continuidad de otros proyectos en los que ha liderado el estudio multidisciplinar de la casa bajomedieval y del inicio de la Época Moderna, abordada desde nuevas perspectivas como el género, la edad y la historia de las emociones. Estas entroncan con las líneas de investigación desarrolladas por la autora y coordinadora de este trabajo, que versan acerca de la multiculturalidad en el arte, en especial en el marco histórico del mudéjar, así como sobre la historia de las mujeres en el plano de la arquitectura habitada.

Las aportaciones realizadas por los autores de todos los textos, entre los que se encuentran reconocidos especialistas del espacio doméstico en dicho periodo histórico, procedentes de disciplinas tales como la historia, el arte, la arquitectura, el documentalismo…, permiten una completa visión transversal y pluridisciplinar del tema de la vivienda en sus múltiples aspectos. El innovador resultado abarca tanto el continente como el contenido, prestando atención no solo a la materialidad constructiva –los restos arquitectónicos y arqueológicos–, sino a la funcionalidad de los espacios, la organización volumétrica y los bienes muebles contenidos en las casas –enseres y pinturas–, así como también a las relaciones sociales y familiares establecidas en el ámbito doméstico o, desde el plano de las emociones, a las vivencias que se podían experimentar en estos espacios.

El cuerpo del trabajo está precedido por una presentación realizada por la editora de la monografía. En ella se encuadra el contexto geotemporal en el que se enmarca el estudio, el cambio social, político y económico que se dio en el paso de la Edad Media peninsular a la Edad Moderna. En este hecho radica una de las principales novedades y aportaciones de esta publicación, pues, si bien son muchos los trabajos de investigación que han versado sobre los modos de habitar de las sociedades de uno y otro periodo, así como las arquitecturas generadas, era necesario definir las continuidades, transiciones, rupturas, modificaciones y descubrimientos que se produjeron en estos complejos momentos. Para ello se han realizado varios estudios de caso, tanto urbanos como

rurales, procedentes del último momento de al-Andalus, incluidas las realidades mudéjares y moriscas en los reinos de Castilla, Aragón, Granada, Sevilla y Jaén, así como las construcciones desarrolladas por la sociedad que se impuso a la andalusí y las primeras residencias coloniales realizadas allende la *Mar Océana*. En este sentido, se han analizado los conceptos de vida cotidiana, privacidad, intimidad y domesticidad desde la perspectiva de género, según la posición social y las necesidades del grupo social que habitaba u ocupaba cada uno de sus espacios.

El libro está integrado por cuatro grandes epígrafes compuestos por una quincena de trabajos de investigación, que completan una nutrida publicación de 571 páginas, donde se tratan los distintos estudios de caso.

El primer bloque está dedicado a los aspectos constructivos y a la distribución de las estancias. Contiene artículos que van desde la transformación de la fortaleza medieval de Gibraleón en un palacio moderno, desarrollado por Ana Aranda Bernal (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla), a la propuesta metodológica sobre la evolución de la casa sevillana del siglo XVI, realizada por María Núñez González; o al estudio del corpus de casas de la Capilla de Reyes Nuevos y posesiones de los racioneros de la catedral de Toledo entre los siglos XV y XVII, de Jean Passini (CNRS, París, UMR 8558-EHESS); así como al análisis de las primeras casas de los españoles en La Habana en el siglo XVI, desarrollado por Rosalía Oliva Suárez, perteneciente al Gabinete de Arqueología de la Oficina del Historiador de La Habana.

El segundo epígrafe está destinado a los modos de vivir y ocupar los espacios al habitar la casa, integrado por los trabajos de Esther Cruces Blanco (Archivo Histórico Provincial de Málaga) acerca de algunas casas de la oligarquía malagueña entre 1496-1516, estudiando tanto los individuos como los espacios y los ajuares; el análisis de María Isabel Álvaro Zamora (Universidad de Zaragoza) de las casas e interiores domésticos, frutos de la vida y el trabajo en la Zaragoza del siglo XVI; el estudio de la casa del artista y del artesano en el Antiguo Régimen, por Pedro A. Galera Andreu (Universidad de Jaén); la investigación realizada por Inés Gómez González (Universidad de Granada) sobre los espacios judiciales y los ámbitos domésticos en la modernidad, centrado en el estudio del palacio de la Real Chancillería de Granada, como sede judicial y casa del juez; el análisis de las casas del clero capitular en el siglo XVI, realizado por Felipe Serrallo Estrella (Universidad de Jaén); o el análisis de la estructura, organización y modos de vida en el espacio doméstico de la colombiana Santiago de Tunja (1540-1637), con el estudio de la casa del fundador de dicha ciudad, desarrollado por María del Pilar López Pérez (Universidad Nacional de Colombia).

El tercer bloque lo ocupa la confinación de espacios dentro de la residencia con particiones móviles y fijas, referido con la sugerente denominación de "Entre telas y tabiques". Incluye tres trabajos en los que se tocan tanto los ajuares dotales en las casas nazaríes aristocráticas, a través del caso de la nieta de *šayj al-guzāt* ʻUṯmān b. Abī l-ʻUlà y de Cetti Meriem Venegas, realizado por Ma-

ría Dolores Rodríguez Gómez (Universidad de Granada); el análisis de la casa en las miniaturas del Sulwān al-muṭā' que aparece reflejado en el manuscrito del siglo XVI conservado en El Escorial con el número 528, desarrollado por Christine Mazzoli-Guintard (Université de Nantes) y María Jesús Viguera Molins (Universidad Complutense de Madrid-Real Academia de la Historia); así como el estudio del mobiliario textil de origen andalusí en una casa morisca y la configuración de espacios domésticos a partir de las telas, elaborado por Dolores Serrano Niza (Universidad de La Laguna).

El cuarto conjunto de trabajos, englobado bajo el epígrafe de "Al calor del hogar", trata sobre las experiencias que se podrían vivir en las casas. Está compuesto por el estudio de Sonia Caballero Escamilla (Universidad de Granada) sobre la diversidad del ámbito doméstico en el tardogótico hispano, con lugares donde disfrutar, morar y rezar; el estudio de caso de diversas casas y ajuares en la Granada rural del siglo XVI, centrado en el Valle de Lecrín, realizado por M.ª Aurora Molina Fajardo; así como el análisis con el que M.ª Elena Díez Jorge cierra el cuarto bloque, con un trabajo a partir del estudio de los enseres acerca de las vivencias y emociones que se podían experimentar en las casas granadinas en el siglo XVI.

Además, el libro incluye un apéndice documental sobre el apeo de bienes inmuebles contenido en el *Quaderno de medidas y linderos de casas y huertas y otras propiedades*… de 1527, pertenecientes al deán y al cabildo de Málaga. El manuscrito, conservado en el Archivo de la Catedral de Málaga, está presentado y transcrito por Esther Cruces Blanco y Juan Luis Espejo Lara, entre los que se incluyen 68 propiedades en las collaciones malagueñas de Santa María, San Juan, Santiago y Santos Mártires, correspondientes a las cuatro parroquias establecidas inicialmente intramuros, refiriendo 29 casas, 14 tiendas, 10 mezquitas, 3 hornos, 2 baños, 2 mesones, 1 molino de aceite, 7 huertos urbanos y diversas hazas, estudiadas arquitectónicamente por Antonio Orihuela Uzal (Escuela de Estudios Árabes, CSIC).

En su conjunto, el libro supone una interesante reflexión sobre el momento clave de transformación arquitectónica y urbana que supuso la conquista final del reino nazarí de Granada y el descubrimiento de América. Estamos además ante un trabajo magníficamente editado, en el que cada artículo está acompañado de coloristas representaciones gráficas históricas y realizadas *ad hoc* para visualizar las casas, sus espacios y los ajuares que en ellas se incluían. No solo se destina a las personas interesadas en estas arquitecturas por antonomasia –las que están destinadas a ser morada del ser humano y de los animales que nos acompañan– sino que tiene vocación de dirigirse a todo lector con inquietud por recorrer los rincones de unas formas de habitar que nos precedieron, analizadas desde la historia y el arte, el documentalismo, la arquitectura, el urbanismo, la arqueología y la etnografía.

Luis José García Pulido (Dpto. de Arte y Arquitectura.
Universidad de Málaga)

Índice

OLIVIER BRISVILLE-FERTIN
Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza. I: Presentación y anejos . . 7

LUIS RESINES
La conversión de los moriscos en la Doctrina Christiana *de Pedro Ramiro de Alba* 41

ISABEL LLOPIS MENA
Francisco de Gurmendi y los libros plúmbeos del Sacromonte: una traducción polémica 63

JOSÉ PASCUAL MARTÍNEZ
Las ordenanzas del obispo Almeida para los moriscos de la diócesis de Cartagena . . 95

MONOGRÁFICO "LA IMAGEN DEL MUSULMÁN EN EUROPA"

BORJA FRANCO LLOPIS
Presentación: La imagen del musulmán en Europa, nuevas aportaciones 135

JULIA ROUMIER
Colonizar el imaginario. Imágenes medievales del Islam a través del interés por la Tierra Santa y el deseo de cruzada 139

DARCY KERN
Community and identity in Castilian histories of the fifteenth century 159

MARÍA CRISTINA HERNÁNDEZ CASTELLÓ
Mudéjares y moriscos en los primeros años de la Granada cristiana. La visión de su primer capitán general 171

CATHERINE INFANTE
La Virgen de Montserrat entre cristianos y musulmanes: el caso de El esclavo de su esclavo *de Mariana de Carvajal* 185

ANDREA CELLI
"Como otra Agar". Counterreformist and multiconfessional Spain, through the lenses of a biblical narrative 201

FRANCESC GRANELL
Escenificar el poder. La Festa de l'Estendard*, símbolo de la victoria cristiana sobre el pasado musulmán en Mallorca (ss. XIII-XVII)* 221

JAVIER IRIGOYEN-GARCÍA
La mirada musulmana sobre la cultura festiva de la España de los siglos XVI y XVII . . 237

RECENSIONES

POMARA SAVERINO, Bruno, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia* (Francisco J. Moreno Díaz del Campo) 257

MÍNGUEZ, Víctor, *Infierno y gloria en el mar. Los Habsburgo y la imagen artística de Lepanto (1430-1700)* (Borja Franco Llopis) 262

DÍEZ JORGE, E. (ed.), *De puertas para adentro. La casa en los siglos XV-XVI* (Luis José García Pulido) 265

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Nombre y Apellidos (o Institución): .....
Domicilio: .....
Población: ..... D.P.: .....
Provincia: ..... País: .....
Teléfono: .....

ORDEN DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

Sr. Director del Banco o Caja .....
Agencia .....
Dirección .....
Sírvase atender hasta nuevo aviso, y con cargo a mi cuenta, los recibos que le sean presentados por el Centro de Estudios Mudéjares.
Titular de la cuenta .....
Dirección .....
NIF .....

Entidad	Oficina	D.C.	Número de cuenta
.....			

..... a ..... de ..... de 20.....

Firma:

❑ Consiento que los datos que facilito en este Boletín se recojan confidencialmente en un fichero, cuyo responsable es el Instituto de Estudios Turolenses, al cual puedo ejecutar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición de acuerdo con lo establecido en el Reglamento General de Protección de datos, de 24 de mayo de 2018.

Domiciliaciones desde el extranjero: consultar condiciones.
Desearía comenzar mi suscripción con el envío del n.º: _____ _____
Precio de la suscripción en España por ejemplar: 15 €; extranjero: 25 €.

INTERCAMBIOS

La revista *Sharq Al-Andalus* acepta intercambios con otras publicaciones similares.

Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses)
C/ Amantes, 15, 2.ª planta
44001 Teruel
Tel.: 978 617 860
ieturolenses@dpteruel.es

ÁREA DE ESTUDIOS
ÁRABES E ISLÁMICOS

Universidad de Alicante

CENTRO
DE ESTUDIOS
MUDÉJARES

Instituto de Estudios Turolenses

Teruel
AYUNTAMIENTO

GOBIERNO
DE ARAGON
Departamento de Educación
Cultura y Deporte

Diputación
de Teruel